

# CONSCIENCE ET AMOUR

*ESSAI SUR LE "NOUS"*

Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres  
présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

GABRIEL MADINIER

*Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure  
Agrégé de Philosophie. Professeur au Lycée du Parc à Lyon*

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN  
108, Boulevard Saint-Germain, 108

—  
1938







CONSCIENCE ET AMOUR

*Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation  
réservés pour tous pays.*

# CONSCIENCE ET AMOUR

*ESSAI SUR LE "NOUS"*

Thèse complémentaire pour le Doctorat ès Lettres  
présentée devant la Faculté des Lettres de l'Université de Paris

par

GABRIEL MADINIER

*Ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure  
Agrégé de Philosophie. Professeur au Lycée du Parc à Lyon*

« Rien n'est plus conforme à la *raison* que  
l'existence d'un réel, plein en quelque sorte, et  
impénétrable à l'*entendement*... »

(LACHELIER, in Lalande, *Vocabulaire technique  
et critique de la philosophie* article *Philosophie*).

PARIS

LIBRAIRIE FÉLIX ALCAN

108, Boulevard Saint-Germain, 108

—  
1938



A MA FEMME  
ET A MES FILS



Digitized by the Internet Archive  
in 2026

## CHAPITRE PREMIER

### LE MOI ET LA CONSCIENCE MORALE

En novembre 1817, Maine de Biran écrivait dans son *Journal intime* : « Le 25, j'ai passé la soirée chez l'abbé Morellet. — Conversation psychologique. — Mon vieux ami m'a demandé brusquement : Qu'est-ce que le *moi* ? Je n'ai pu répondre... »<sup>1</sup>.

Ainsi le philosophe qui, entre tous, fut attentif à s'observer avoue son impuissance à dire ce qu'est le *moi*. La question de l'abbé Morellet, en effet, est irritante et décevante. Comment ce qui est le plus proche de nous et qui est notre substance même peut-il ainsi nous échapper ? Pourtant la réflexion si prolongée de Maine de Biran n'a pas été vaine, et son génie fut de transposer l'impossibilité d'une réponse en une réponse même. A la question de son ami, Biran n'a pu donner une réponse du genre qui était escompté par son interlocuteur, mais il a fait mieux, il a tenté de transformer le problème et de supprimer la question. Et la note que nous citons s'achève ainsi : « Il faut se placer dans le point de vue intime de la conscience, et, ayant alors présente cette unité qui juge de tous les phénomènes, en restant invariable, on aperçoit le *moi*, on ne demande plus ce qu'il est ».

1. *Journal intime*, éd. Naville, p. 233.

Avec beaucoup de clarté, M. Nabert a montré que le *Cogito* cartésien est susceptible d'une double interprétation<sup>1</sup>. On peut considérer principalement sa fonction d'objectivité et le comprendre comme la première vérité fondant la connaissance de l'univers. On peut, au contraire, voir dans le *Cogito* le fait primitif par lequel s'affirme la causalité interne d'un sujet.

La première interprétation se situe dans les perspectives du rationalisme traditionnel plus préoccupé de construire une science des choses que d'exprimer l'expérience intérieure; c'est alors aux lois discernées dans la nature que l'esprit soumet la conscience et ses données.

Au second point de vue, la conscience n'est plus considérée simplement comme le domaine des idées, le lieu où se produit l'intelligible; on voit en elle surtout l'affirmation d'un moi qui se pose dans l'existence et manifeste sa causalité et sa responsabilité dans la construction et le renouvellement incessant de sa personnalité<sup>2</sup>.

L'analyse de la conscience, sous ce second aspect, a été faite avec persévérance et profondeur par Maine de Biran. Ce philosophe s'est attaché au problème du moi, mais du moi considéré dans *l'acte concret* par lequel il s'affirme. La richesse et la nouveauté du point de vue de Biran tiennent surtout à la fermeté avec laquelle il refuse de dériver le concret de l'abstrait<sup>3</sup>. « Cette tendance, écrivait Delbos, à chercher le réel avant le possible et l'intelligible, à admettre que les êtres priment les lois, que l'existence est antérieure à la science a, par rapport à la ten-

1. *L'expérience intérieure de la liberté*, préface; cf. aussi p. 277.

2. *Ibid.*, p. ix.

3. A propos de Laromiguière, Biran écrivait : « Le concret a son principe dans l'abstrait, qu'est-ce que cela veut dire ? » (*Six manuscrits...*, in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1906, p. 447).

dance opposée, un grand intérêt et une signification considérable... Elle déshabituée du grand paradoxe philosophique, passé à l'état d'opinion reçue, et selon lequel la réalité des choses se mesure à leur intelligibilité »<sup>1</sup>.

Maine de Biran pensait que le moi se constitue dans l'effort moteur ; le fait primitif où s'éveille la conscience personnelle est la libre manipulation du corps inerte et résistant. Cette *théorie motrice* de la conscience se préparait déjà chez Condillac ; elle s'est enrichie et précisée ensuite jusqu'à nos jours ; dans un autre ouvrage<sup>2</sup>, nous avons tenté d'en retracer le développement. Sous la forme complexe qu'elle a revêtue à notre époque, nous la croyons vraie : toute conscience est *gestuelle*, c'est-à-dire enveloppe, au moins intentionnellement, un geste. C'est précisément cet aspect gestuel qui fait, de la *relation* inhérente à toute conscience, une opposition d'objectivité et d'extériorité. Le geste est vraiment l'organe de la conscience ; c'est *grâce à lui* que la distinction constitutive de la conscience de soi se réalise, mais c'est *à cause de lui* que cette distinction est spatialisante.

Cette analyse de la conscience gestuelle cependant n'aboutissait qu'à dégager les conditions inférieures de la conscience, à la déterminer par en bas. Ne devons-nous pas, pour rester d'ailleurs fidèle à l'intention profonde du biranisme, nous efforcer maintenant de déterminer la conscience par en haut ? Après avoir reconnu, dans le geste, l'acte par lequel le moi s'éveille et renouvelle incessamment sa présence à soi-même et au monde, ne

1. DELBOS, *Maine de Biran et son œuvre philosophique*, p. 291. « D'avoir compris la conscience pure comme le caractère primitif et inaliénable de la vie intérieure, de l'avoir convertie par la réflexion en un moyen de connaissance d'une portée tout à fait nouvelle, c'est là une initiative qui, dans la philosophie française, appartient à Maine de Biran » (V. DELBOS, *Figures et doctrines de philosophes*, p. 307).

2. *Conscience et Mouvement*, Paris, 1938.

faut-il pas chercher dans quel acte plus essentiel, dont le geste n'est pour ainsi dire que le corps, la conscience s'épanouit et le moi se trouve dans la plénitude de ses aspirations ?

Que suis-je, en tant que je pense et agis à la première personne ? Qu'est-ce que le moi ? non pas le moi considéré comme ayant un contenu individuel, par exemple un rôle ou un caractère, un ensemble de souvenirs ou de projets, ni même une personnalité définie par un certain style de vie ou d'action, une certaine manière de sentir ou de penser, mais le moi en tant que sujet de tous ces modes, capable de les dépasser tous, le moi en tant que principe indéfini de renouvellement et d'invention. Quelle réalité ultime est désignée par un nom propre ? Telle est la question que nous nous posons ; nous voudrions lui chercher une réponse librement, dans l'esprit de la philosophie biranienne.

## I

De notre *moi* et de celui des autres, nous n'avons pas de concept. Le concept de *moi* reste bien extérieur à ce qu'il voudrait signifier et dont la conscience affirme la présence. Comme le fait remarquer M. Brunschvicg, le concept de *moi* ne peut être autre chose que le concept d'un caractère commun à tout être humain ; tout ce qu'on peut dire, « abstraitement parlant, c'est que chacun de nous a un *moi* comme il a une maison natale » <sup>1</sup>. Le procédé abstraktif qui dégage une essence commune à des

1. *De la connaissance de soi*, Paris, 1931, p. 2.

êtres à la fois multiples et différents ne nous donnera jamais que le concept d'individus qui disent *moi*, sans atteindre l'essence de l'acte par lequel le moi se pose dans sa singularité. Celui-ci ne peut être caractérisé comme une essence générale sans perdre sa nature même ; il n'est accessible dans sa réalité intime qu'à soi-même.

Ce sera donc dans une expérience que le moi se saisira ; et cependant nous savons qu'il n'est pas, en tant que sujet, une donnée d'introspection. La remarque de Hume est toujours vraie : quand nous regardons en nous, nous ne nous mettons jamais en face de notre moi en lui-même, mais nous nous trouvons toujours en face d'une impression ou d'un état particuliers. Le moi, en effet, ne doit pas être cherché comme un objet qui tomberait sous les prises d'une expérience ; il est essentiellement sujet ; Biran a rappelé avec insistance que nous tournons le dos au sujet quand nous le cherchons parmi les choses.

Le moi est sans doute bien *atteint* dans une expérience psychologique, mais il n'est pas *donné* dans cette expérience. Il y est simplement présent à la façon d'une forme qui ne se laisse pas détacher de la matière en laquelle elle s'incarne. Ce que nous avons appelé la *théorie de la conscience motrice* enseigne que le moi se manifeste à soi-même comme un pouvoir d'agir sur son corps et d'utiliser une résistance. Nous ne croyons pas que l'effort soit une sorte d'expérience ontologique où l'être, donné à soi-même dans sa plénitude, se percevrait comme une chose en soi où même comme une force en soi. Si la conscience de soi se produit dans un effort gestuel, c'est bien plutôt, pour reprendre l'heureuse formule d'un philosophe contemporain, la marque « d'une intériorité impuissante à se saisir

autrement que comme une extériorité »<sup>1</sup>. La conscience naît dans un acte par lequel elle fait passer hors de soi un résultat dont elle s'attribue l'initiative. La conscience que l'effort donne du moi, est, avons-nous dit ailleurs, « une conquête précaire et limitée où le moi s'affirme sans se voir et où il sent sa présence inégalée par sa connaissance et trouve, dans cette impuissance à se joindre, le principe stimulant d'une recherche indéfinie »<sup>2</sup>.

La doctrine de l'effort doit donc être bien entendue ; sans doute, l'effort est une expérience de la causalité du moi ; mais cette expérience nous révèle simplement notre pouvoir d'agir. Il y a une différence radicale, a-t-on dit, « entre une intuition qui, dans la causalité de la conscience, se flatte d'atteindre immédiatement toute la réalité du sujet ou de la force qui exerce la causalité, et une intuition qui demande seulement à l'action d'être toujours capable de rappeler la conscience au sentiment de son pouvoir et de nous convier à une réflexion sur l'étendue et la nature de ce pouvoir »<sup>3</sup>.

La théorie gestuelle de la conscience affirme précisément que le moi n'est ni un objet ni une nature, mais une activité qui ne s'affirme et ne se connaît que dans l'action et dans l'action extérieure ; c'est pourquoi le moi se perd dès qu'il veut se regarder, mais il se trouve comme une présence animatrice et responsable aussitôt qu'il s'engage dans une action et qu'il crée une œuvre. Le moi qui s'affirme dans l'effort n'est pas un moi *triomphant* ; c'est un moi *militant*. Au dire de Biran, c'est lorsque, l'effort cessant, le moi se tourne vers Dieu, qu'il se conquiert et s'achève. Le moi de l'effort est un moi qui doit,

1. J. PALIARD, *Intuition et réflexion*, p. 106.

2. *Conscience et mouvement*, p. 454.

3. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, p. 176.

à chaque instant, se faire et opter sur soi-même sans jamais pouvoir se saisir dans son achèvement.

Le moi est obligé de se *dire* à soi-même ; et l'on doit, de ce point de vue, reconnaître l'extrême importance du langage dans la prise de conscience. Le caractère *gestuel* de la conscience est étroitement lié à son caractère *symbolique*. Le signe est un geste amenuisé, raccourci et même, à la limite, intentionnel. La conscience symbolique est le prolongement de la conscience gestuelle ; elle conserve la marque de son origine, et l'on trouve dans le signe le même genre d'opposition et d'extériorité que dans le geste. Le moi qui se pose dans le geste et le signe n'est pas mon être qui s'apparaîtrait, il en est l'affirmation, ou plus précisément il est l'affirmation qu'il dépend de moi de me conférer l'être ; mais je ne saisis mon être que dans l'acte où je produis hors de moi un résultat et à travers des œuvres qui me sont des moyens de signification. Le moi ne peut se voir, il ne peut que se signifier.

Les réflexions qui précèdent nous permettent de préciser notre méthode. La méthode inductive se meut parmi les choses et ne connaît que des objets ; la méthode déductive enchaîne des abstractions. Ni l'une ni l'autre ne conviennent au problème du moi ; le moi échappe à l'observation parce qu'il n'est pas un *objet* ; il échappe à l'abstraction parce qu'il n'est pas une *nature*. Il est un principe d'activité et de création, un sujet qui, en un certain sens, est au-dessus de sa nature et se donne la nature qu'il veut. Mais, en dehors de la méthode empirique et de la méthode déductive, il en existe une troisième, dont les deux premières ne sont peut-être que des gauchissements ou des cristallisations. Cette troisième méthode est la méthode de réflexion ; « la psychologie réflexive, dit M. Lalande, con-

siste à considérer les éléments de l'expérience dans leur rapport à un sujet »<sup>1</sup>; elle s'efforce de remonter du donné à l'acte par lequel il y a un donné, du posé à l'acte qui pose. C'est la méthode même qui conduit au moi.

Mais cette méthode peut s'orienter soit vers un sujet concret, soit vers la pensée en général<sup>2</sup>. Biran représente la première orientation, Lagneau la seconde, lui qui voyait dans la réflexion un effort pour retrouver la Pensée totale dans n'importe laquelle de nos pensées particulières. Maine de Biran a pratiqué la méthode réflexive avec une tendance empirique marquée, et cela n'a pas été sans créer des équivoques et des obscurités dans sa philosophie; mais cette tendance l'a sans doute maintenu toujours tendu vers le moi concret. Un philosophe contemporain, qui réfléchit dans le sillage biranien, a montré avec plus de netteté ce que doit être l'analyse réflexive quand elle veut, non pas dissoudre le sujet personnel dans la pensée en général, mais tenter d'atteindre la causalité d'une conscience libre. M. Nabert nous met en garde contre un réalisme intempestif qui prétendrait atteindre le moi en lui-même dans l'expérience intérieure. « Il se pourrait que l'expérience intérieure nous avertît de l'action de la cause que nous sommes, mais sans nous ouvrir une vue sur cette cause elle-même ou, en d'autres termes, que nous fussions assurés de la causalité de la cause et non de ce qu'il faut entendre par le sujet qui agit. Or, non seulement les philosophies de l'expérience intérieure n'ont pas assez distingué ces deux questions, mais, sur-

1. *Nouveau Traité de Psychologie*, t. I, p. 374.

2. M. Lalande note que ce sujet peut être une personne pensante ou bien la pensée en général. M. Dwelshauvers signale également cette possibilité pour la réflexion de bifurquer et de remonter « à l'unité de la pensée soit dans une personnalité, soit métaphysiquement dans les types universels d'ordre et d'organisation ». (*Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. *Réflexif*.).

tout dans la période contemporaine, elles n'ont pas évité de confondre d'emblée l'expérience intérieure de la causalité avec une connaissance de ce qu'est le sujet lui-même dans l'absolu. L'expérience intérieure, dans les philosophies qui y ont eu recours, est devenue de plus en plus une connaissance donnant lieu à ce qu'on pourrait appeler, si les mots ne juraient entre eux, un empirisme métaphysique »<sup>1</sup>. Il faut distinguer soigneusement l'intuition qui porterait sur le sujet lui-même et celle qui ne porte que sur l'acte. « La fonction spécifique de l'intuition est alors d'être l'origine et le premier moment d'une expérience intérieure qui, appuyée sur l'acte et secourue par la réflexion, fait peu à peu surgir, en l'obligeant de se déployer et en quelque sorte de s'ouvrir, le sujet de l'action, avec ses formes constitutives, avec sa vérité propre, non pas imitée des formes de la connaissance intellectuelle et de l'entendement, mais révélatrice de la conscience »<sup>2</sup>. Ce que nous devons demander à l'expérience intérieure, ce n'est pas de nous donner notre moi comme une force de la nature, mais de nous indiquer par quels actes notre moi se pose.

Le problème du moi exige une autre méthode que l'empirisme ou l'abstraction, qui, l'un et l'autre, ne mènent qu'à des résultats objectifs. Le moi ne se voit ni ne se conçoit, il se réfléchit ; on ne peut le déterminer par un ensemble d'attributs, mais il est un sujet qui se pose dans un acte. Pour l'atteindre, il ne faut pas se mettre hors de lui, il faut se mettre en lui ; *et se mettre en lui, c'est se faire moi*, c'est accomplir l'acte par lequel le moi se pose. A la question de Morellet, Biran n'a pu répondre. « Il faut, dit-il, se placer dans le point de vue intime de la cons-

1. *L'expérience intérieure de la liberté*, p. 173-174.

2. *Ibid.*, p. 176-177.

cience..., on aperçoit le *moi*, on ne demande plus ce qu'il est »<sup>1</sup>; nous dirons dans le même esprit : il faut que j'accomplisse l'acte où je me pose comme moi, et, quand j'accomplis cet acte, je ne demande plus ce qu'est le moi, puisque *je suis*.

## II

L'acte par lequel le moi se pose est une initiative libre s'exerçant sur un terme opposé et résistant : telle est l'idée fondamentale du biranisme. Le moi est liberté. Il nous semble difficile de le contester ; le moi *est* dans la mesure où il est *par soi*. Etre conscient de soi, dire moi, exister à la première personne, c'est identiquement être libre. Qui n'est pas libre est une chose, une pièce de la nature et ne peut se poser comme sujet. La conscience de soi ne s'ajoute pas à un être déjà constitué comme une qualité ou un accident ; sans discuter la question de la primauté de l'être ou de la conscience, personne ne contestera que la conscience n'est pas donnée à un être sans que cet être n'en soit profondément remanié, et que, à tout le moins, elle constitue un mode d'existence nouveau. Or ce mode d'existence nouveau est essentiellement liberté ; on n'est *pour soi* que dans la mesure où l'on est *par soi*. Etre conscient de soi, c'est prendre possession de sa nature et l'on n'en prend possession que par un déploiement d'activité. Un être doué d'une nature ne peut devenir un sujet qu'à la condition de s'attribuer cette nature, ou du moins d'y consentir, en se la disant et en la reconstituant par le moyen d'un système de signes. Un être qui ne serait que nature tiendrait par hypothèse tout ce

1. *Journal intime*, éd. Naville, p. 233-234.

qu'il est du dehors ; il n'y aurait pas place en lui pour un moi. L'idée que le sujet est essentiellement liberté nous paraît être une acquisition définitive de la philosophie.

Mais ne voir dans le moi que liberté pure est impossible. On serait fatalement conduit à une sorte de volontarisme irrationnel pour lequel le moi serait une force arbitraire et capricieuse. Un pouvoir d'initiative conçu à l'état pur est nécessairement conçu comme une chose ; le moi ne serait dans cette hypothèse qu'un centre d'appétits, il ne serait plus un sujet. Un sujet véritable est libre, non d'une liberté aveugle et fantasque, mais d'une liberté intelligente et réfléchie. La notion de liberté entendue comme simple pouvoir d'agir est au fond impensable ; car ce pouvoir serait une force qui, pour être ambiguë, n'en serait pas moins une force ; ce ne serait plus une vraie liberté. D'autre part, un moi qui ne s'insérerait pas dans les choses, dont l'action ne s'engagerait pas dans le monde, ne serait qu'une apparence de moi. L'individualisme qui rêve d'un moi séparé et construit à part des autres ne poursuit qu'une chimère.

L'activité humaine est nécessairement une activité intelligente ; toute action humaine est orientée vers une fin. Si Biran a négligé cet aspect de l'effort, ses successeurs, un Lagneau en particulier, ont beaucoup insisté sur le côté rationnel de l'activité ; c'est une dimension nouvelle, constitutive de l'acte moteur, qu'ils ont mise en pleine lumière. Le moi se pose non seulement en fait, mais aussi en vérité ; sinon, il n'est qu'une illusion de moi. La conscience de soi est une conscience intellectuelle et enveloppe un jugement. La conscience que j'ai de moi me situe dans l'univers, m'intègre à la totalité des choses et me reconnaît une existence réelle parce que rattachée au tout.

Le moi posé comme *liberté* doit donc être aussi posé en *vérité*. Ces deux aspects sont également nécessaires : à ne retenir que le premier et à ne voir dans le moi qu'une pure liberté, on aboutit à en faire une nature. Mais, si l'on ne considère que le second aspect, on arrive également, croyons-nous, à détruire le sujet dont la conscience affirme la présence.

En effet, si la conscience de soi, quand elle veut se réfléchir, se transforme en conscience intellectuelle, si l'acte dans lequel cette conscience se trouve et s'achève est le jugement, nous serons bien obligés d'admettre que le moi s'absorbe dans la pensée universelle, en fonction de laquelle est porté ce jugement. Au centre de la conscience individuelle se trouve, comme lui étant plus intime qu'elle-même, la raison impersonnelle. Le moi n'est qu'un point de vue partiel et provisoire qui doit disparaître. Le jugement n'est-il pas l'acte qui écarte tout point de vue particulier sur les choses ? dans le jugement, ma pensée se « désindividualise » et s'identifie à la Pensée en général. En tant qu'il s'affirme comme raison, chaque homme proclame son identité spirituelle avec tous les autres hommes et, par là, sa personnalité n'est plus qu'un point de vue.

Le moi qui s'affirme dans la conscience, disait Lagneau, « n'est distinct de la pensée même que logiquement »<sup>1</sup>. La conscience disparaît avec l'indépendance quand le moi se subordonne au tout. Lachelier disait à M. Bouglé dans un entretien qu'il nous a rapporté : « Mais qu'est-ce que la personnalité ? Qui sait s'il ne s'agit pas d'en sortir ? »<sup>2</sup>. Et Séailles rapporte ce mot d'un cours de Lachelier : « Il vaut mieux être la vérité que d'être quelqu'un qui du

1. *Ecrits*, p. 298.

2. C. BOUGLÉ, *Souvenirs d'entretiens avec Jules Lachelier*, in *Revue de métaphysique et de morale*, 1921, p. 26.

dehors n'en voit qu'une partie » <sup>1</sup>. « Le progrès de la conscience, dit M. Brunschvicg, suppose avant tout que le *moi*, défini par l'individualité de l'organisme, cesse d'être le centre de notre âme » <sup>2</sup>. Ainsi le moi, dans ce qu'il a de singulier, relève de l'ordre biologique ; il est l'expression de la vie, et la vie est égoïsme ; « le substantialisme du *moi*, limité à l'enceinte de notre organisme, n'est qu'une apparence due au réalisme spatial de l'imagination » <sup>3</sup>. Le progrès de la conscience consiste à dissiper le mensonge vital et l'illusion du moi séparé.

Pour ce philosophe, il faut choisir entre la *monade* et la *monadologie*, c'est-à-dire entre une conception où l'être se définit du dedans et par l'unité et une conception où l'être vu du dehors se décompose en une collection d'atomes ; ces deux points de vue sont exclusifs, et le tort de Leibniz est d'avoir cru pouvoir les concilier. Nous devenons la monade précisément dans la mesure où nous dépouillons notre apparence de monades individuelles, et « ce qui fait qu'une conscience, dit M. Brunschvicg, peut devenir la monade, c'est qu'elle ne se réduit pas nécessairement au moi individuel des biologistes et des psychologues » <sup>4</sup>.

Ce qui disparaît, ce n'est donc pas proprement la conscience, mais le moi singulier ; la spiritualisation s'opère dans un effort de désintéressement qui nous fait délaisser notre point de vue propre et nous donne accès à la conscience universelle, laquelle ne se met à aucun point de vue, mais, les dominant tous, en saisit la réciprocité. Le soleil de la perception est mon soleil ou le

1. *La philosophie de J. Lachelier*, p. 132.

2. *Le progrès de la conscience*, t. II, p. 736.

3. *De la connaissance de soi*, p. 185.

4. *Bulletin de la Société française de Philosophie* (que nous désignerons désormais par *B. S. fr. Ph.*), 1928. *La querelle de l'athéisme*, p. 87.

vôtre et ce sont deux soleils, mais le soleil que pense le savant est le vrai soleil dont il comprend, au surplus, qu'il doit apparaître comme il apparaît aux divers organismes vivants qui le perçoivent.

Sans doute, l'esprit ne peut s'actualiser qu'en des individualités distinctes, c'est là un fait à constater qu'il ne faut pas chercher à justifier. L'esprit répond pour lui et non pour la matière et la vie ; en tout cas, l'individualité n'a, par elle-même, aucune valeur spirituelle. L'esprit consiste en un progrès sans fin vers la double unité de l'intelligence et de l'amour ; ce progrès ne peut s'effectuer que *dans* les individus et en un sens *par eux*, mais ce n'est pas *à eux* qu'est attachée la valeur spirituelle ; leur rôle ne consiste qu'à s'effacer et à s'absorber dans l'universel. La subsistance de l'être qui dit moi n'a rien d'absolu, le moi n'est qu'un aspect éphémère de l'être qui se définit par l'unité. Que la spiritualisation exige cet effort de désintéressement, que la pensée universelle réalise cette réciprocité des points de vue et cette corrélation des parties séparées de telle façon que l'individualité, en un sens, soit éliminée, cela est vrai ; mais comment comprendre cet universalisme, cette participation à l'un ? Il semble bien que, pour M. Brunschvicg, cet universalisme implique toujours et nécessairement des parties et que cette unité ne se conçoit que comme une liaison intérieure entre des êtres multiples. Mais cette multiplicité manifeste simplement que la spiritualisation est imparfaite et ne sera jamais achevée ; idéalement, elle serait bien l'abolition des *moi* singuliers. C'est pourquoi l'idée de progrès est tellement essentielle à cette philosophie<sup>1</sup>. Mais toute

1. « Je suis idéaliste, dit M. Brunschvicg, parce que l'idéalisme est la seule doctrine qui ne rencontre aucune difficulté, qui n'apporte aucune réserve, dans la définition de l'être par le progrès » (*Ibid.*, p. 64).

philosophie du progrès n'est-elle pas meurtrière pour la personne ? Le moi n'y est plus qu'un moment ou un moyen. D'autre part, si le moi est seulement une forme provisoire et inférieure de l'être, si sa valeur n'est que biologique, l'ordre moral n'est plus tel que le conçoit la conscience commune : un ordre avant tout fondé sur les intentions et les mérites de personnes à chacune desquelles est reconnue une valeur absolue de fin en soi.

Liberté et rationalité, telles sont les deux dimensions de la conscience de soi. Elles sont également nécessaires et cependant semblent s'exclure. La conscience disparaît dès qu'on supprime l'une d'elles et nous ne voyons pas comment les concilier. Un moi qui ne serait que liberté pure n'appartiendrait pas au monde ; une conscience qui s'identifierait à la pensée universelle ne serait plus la conscience d'un moi. Ou un moi sans univers et par conséquent sans réalité, ou un univers sans moi ; n'est-ce pas le dilemme où nous serions acculés, si nous ne parvenions pas à faire la synthèse de ces deux aspects de la conscience ? L'opposition de la monade et de la monadologie est, sur un plan de pensée plus profond, analogue à l'opposition de la liberté que la conscience proclame et de la nécessité que l'entendement exige. Cette dernière antinomie est à demi surmontée, lorsqu'on s'est rendu compte qu'elle réside surtout dans l'adoption de deux points de vue inconciliables entre eux et qu'on est ainsi amené à chercher lequel, de l'entendement ou de la conscience, doit se subordonner l'autre. Pour lever l'antinomie de l'universalisme et du personnalisme, ne pourrions-nous pas chercher si, pareillement, ce qui fait sa force, ce n'est pas l'adoption d'un certain point de vue dont l'abandon dénouerait naturellement la contradiction ?

Si les philosophies intellectualistes dissolvent si facilement dans la conscience de la vérité la conscience du moi, ne serait-ce pas parce qu'elles se mettent à un point de vue où le moi ne peut être saisi dans sa valeur propre ? Deux points de vue sont possibles : au premier, on vise surtout à comprendre les choses et à constituer une science du monde ; au second, on veut saisir l'existence en elle-même et l'atteindre dans la conscience où le sujet personnel se donne à soi-même. Les doctrines qui absorbent la personne dans le tout se mettent au premier. Peut-être n'est-ce qu'au second que le problème du moi prend toute sa signification. La conscience n'est plus alors seulement le lieu des idées, l'enveloppe de l'intelligible, elle est l'être même se posant et se constituant soi-même dans un acte original de causalité. Le problème du moi est un problème d'existence plutôt qu'un problème d'essence. On ne demande pas : qu'est-ce que le moi ? comme on demande : qu'est-ce qu'une maison ? ou un chêne ? Ce qui est en question ce n'est pas le genre auquel j'appartiens, mais le fait que je me pose dans l'existence et que je choisis le genre auquel je veux appartenir. Il ne s'agit pas tant de la vérité du moi, comme si le moi avait un être tout constitué, que du pouvoir qu'*est* le moi de se poser dans l'existence à titre de vérité. Cherchons donc, non ce qu'est le moi, mais par quel acte il se pose.

L'acte qui pose le moi, comme sujet, dans la plénitude de ses aspirations doit être un acte de liberté et identiquement un acte rationnel, un acte où le moi décide de soi-même, et un acte qui, en même temps, le rattache au tout et le fonde en vérité. Or l'acte qui constitue la synthèse de la liberté et de la rationalité est l'acte moral.

L'acte moral est liberté, il est même l'apogée de la

liberté. Etre libre, c'est bien, sans doute, agir selon sa nature et ne pas rencontrer d'obstacles dans le déploiement de son activité. Mais ce n'est là qu'une forme inférieure de liberté. La vraie liberté consiste beaucoup moins à agir selon sa nature et à être soi-même, qu'à agir sur cette nature même, à la modifier et, en un sens, à se donner à soi-même sa propre nature ; l'être est libre dans la mesure où il est *par soi*.

Or il n'est qu'un domaine où l'homme apparaisse comme capable de se donner la nature qu'il veut, c'est le domaine moral. Partout ailleurs, l'homme est une nature ; il la fait évoluer sans doute quelque peu, selon une loi et une ligne qui y sont préformées ; il développe ses forces ou son intelligence, mais sans pouvoir, en l'ordre physique ou intellectuel, se faire, par un seul acte, ce qu'il voudrait être.

Au point de vue moral, certes, l'homme se constitue un caractère et des habitudes. Par un travail prolongé, il se donne une nature morale. Mais l'ordre de la moralité est autre chose que cette réalisation ; il réside avant tout dans l'attitude de la volonté, et, sous cet aspect, il appartient bien à l'homme de se faire bon ou mauvais ; comme disait Lagneau, « si humble que soit l'intelligence dans un être moral, cet être peut réaliser parfaitement en lui l'idéal, à condition qu'il le veuille, puisque la valeur de l'idéal n'est pas dans sa matière ni dans sa forme, mais seulement dans la disposition à le réaliser »<sup>1</sup>. L'option que nous accomplissons dans l'ordre moral ne porte pas sur un objet à vouloir, mais sur notre vouloir lui-même et la nature qu'il se donnera ; l'homme qui hésite entre la

1. LAGNEAU, *De l'existence de Dieu*, p. 78.

vengeance et le pardon n'a pas tant à choisir entre deux actions qu'entre deux types d'être qu'il peut se donner.

L'acte moral est essentiellement rationnel ; il est la raison même appliquée à la conduite. Il l'est de deux façons, et parce qu'il exprime l'ordre selon lequel nos tendances doivent être satisfaites, et parce qu'il situe et harmonise nos activités dans l'ensemble des activités humaines. L'acte moral est essentiellement celui qui s'accomplit selon des normes universelles.

Dans l'ouvrage que nous avons cité, M. Nabert montre que la synthèse des normes rationnelles et de la liberté est la valeur<sup>1</sup> : il y a dans la valeur l'idée d'une règle que nous n'avons pas faite et qui s'impose à nous, mais ces normes ne nous apparaissent sous les espèces de valeurs que parce que nous leur donnons librement une adhésion gratuite. La valeur est la réalité ou le surcroît de réalité que confère à une action le fait qu'une liberté se pose en elle ; « l'acte de dévouement vaut, disait Lagneau, l'acte d'égoïsme ne vaut pas ; valoir c'est être, être réel, pour la liberté. Si on pouvait prouver absolument la nécessité de l'acte de dévouement, en tant qu'acte de dévouement, il ne serait plus rien ; toute sa valeur consiste dans quelque chose qui lui est ajouté par

1. « Un objet ou un être n'a de prix à nos yeux, et ne devient l'expression d'un idéal, que si la norme de nos jugements, bien loin d'être pour nous contraignante à la manière d'une loi naturelle, reçoit au contraire d'une adhésion, qui se donne librement, un indispensable appui. Cette norme demeurerait immanente à l'usage de la raison sans se développer en valeur, s'il ne dépendait pas de nous, à l'occasion des objets qui se rangent sous elle, d'éprouver que nous sommes obligés par elle, mais non contraints, et qu'il y a un caractère de gratuité dans chacun des actes par lesquels nous reconnaissons son hégémonie sur nos jugements. Autant il est vrai qu'un objet ou qu'un être ne possède pour nous une valeur que dans la mesure où il correspond à une norme, à un type, que nous avons dans la pensée et qui ne procède pas de nous, autant il faut, par surcroît, qu'il y ait dans le consentement, en apparence le plus irrésistible et le plus docile à l'objet, un élément de liberté » (NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, p. 311).

la liberté seule et qu'il n'aurait pas eu en tant qu'acte purement intelligible, ni non plus, bien entendu, en tant qu'acte purement sensible. Un acte auquel on serait purement porté par la nature, qui n'aurait que l'apparence d'un acte de dévouement, n'aurait pas de valeur ; si nous sommes déterminés à un acte par notre nature ou notre raison, il lui manque cette réalité supérieure que la liberté seule peut lui donner »<sup>1</sup>.

La véritable conscience de soi est la conscience morale. Celle-ci prolonge et achève la conscience psychologique ; la connaissance de soi s'accomplit normalement en la connaissance du devoir. L'homme qui tente de se connaître peut s'orienter dans deux voies différentes. Il peut viser d'abord à se décrire comme une chose parmi les choses et à démonter les rouages qui le constituent ; l'homme se considère alors comme une petite mécanique de passions et d'idées dont il s'amuse à comprendre le jeu. Cette connaissance s'épanouit dans l'analyse de certains romanciers ; elle devient méthodique chez le savant ; l'homme se traite comme il ferait un objet. Mais, quand je veux me connaître, je peux chercher autre chose ; il ne s'agit plus de me considérer du dehors, mais il s'agit de comprendre, par le dedans, ce que je suis comme sujet, ce qu'est ce moi qui dit « je » et qui doit agir. La méthode consistera alors en une réflexion qui tentera de saisir *l'intention* d'un être, son idée ; la conscience psychologique devient conscience morale. La vraie connaissance de soi consiste, non à démêler l'ensemble des phénomènes qui me constituent, mais à comprendre ce que moi, sujet et principe d'action, je dois vouloir.

1. LAGNEAU, *De l'existence de Dieu*, p. 56-57.

De ce qui précède, nous concluons que le moi se constitue par le moyen des valeurs morales ; il n'est que dans et par l'attitude qu'il prend en face d'elles comme elles ne sont que par lui. Autrement dit le même acte pose le moi et les valeurs. Ceci ne signifie pas que le moi les crée soi-même, mais qu'elles ne sont telles que parce qu'elles sont voulues. Voilà pourquoi elles sont l'expérience la plus propre à révéler l'activité du sujet. Mais ces valeurs ne sont réalisables qu'à travers des symboles, et nous rejoignons ici ce que nous disions plus haut sur la nécessité où le moi se trouve de ne s'atteindre qu'au moyen de signes et de constructions symboliques.

La définition classique du signe nous indique qu'il est une réalité perceptible tenant la place d'une réalité qui ne l'est pas. On peut concevoir cela de deux façons : ou le signe est un *substitut*, ou il est un *instrument*. Se représenter le signe comme un *substitut*, c'est imaginer qu'il tient la place d'une réalité définissable en elle-même et accessible par d'autres moyens. Le signe remplace d'autres réalités qui lui sont homogènes ; cette conception tout empiriste convient parfaitement à l'intérieur de l'expérience : le disque fermé sur la voie ferrée signale un obstacle situé hors de la portée des yeux. Mais, sur le plan des réalités spirituelles, il n'en va plus du tout de même ; quel moyen d'accéder à ces réalités, en dehors des signes ? il n'y a pas d'au-delà des signes qui soit donné.

Dans la conception du signe *instrument*, la réalité signifiée n'est ni saisissable ni concevable en dehors du signe ; elle est construite avec le signe. L'homme construit des univers de symboles, ceux de la science ou de l'art. Si l'on insiste et que l'on demande de quoi il y a signe, il faut dire précisément qu'il n'y a pas symbole de quelque chose, mais qu'il y a en nous une activité qui ne prend

conscience d'elle que dans la création d'un système de signes. Ce qui est signifié est de l'ordre de l'activité, et il ne faut pas chercher dans les signes autre chose que l'activité même de l'esprit qui crée un univers où il retrouve quelque chose de soi. Ce que nous symbolisons est en nous à titre d'aspiration, comme intention et loi d'activité, c'est l'esprit lui-même qui ne se connaît qu'au moyen de symboles.

Nous ne pouvons nous donner à nous-même qu'une existence symbolique ; cette existence symbolique est celle d'un être qui est en promesse plus qu'en réalité, qui doit se faire. Notre être n'est jamais donné, il n'est qu'affirmé. Comme le geste, le signe unit mais en séparant ; il a une matière individuelle qui le rend exclusif, et la corrélation qu'il établit est, à cause de son origine gestuelle, entachée de spatialité. Mais le signe supporte l'intention et l'incarne ; en l'incarnant, il la fragmente et en disperse l'unité ; le tout de l'esprit sera toujours au delà du discours. Si le moi ne peut se donner qu'une existence dans un système de signes, c'est la marque de sa grandeur et de sa participation au tout de l'esprit, mais c'est aussi celle de sa faiblesse, car ce tout de l'esprit n'est en lui qu'à titre d'intention.

Puisque le moi se pose à la fois comme liberté et en vérité lorsqu'intentionnellement il réalise l'unité de l'être, nous sommes conduits à nous demander quel est l'acte moral où cette réalisation s'opère et où s'affirme le tout de l'esprit.



## CHAPITRE II

### CONTROVERSES ET MALENTENDUS

L'acte par lequel je me pose comme personne est, nous venons de le voir, l'acte moral. Sur la nature précise de cet acte, les opinions divergent. Pour les uns, le fait moral par excellence est l'acte de justice, pour d'autres, l'acte de charité. Est-ce dans le dévouement et le sacrifice de soi à autrui que l'homme achève sa personnalité ? mais le renoncement et le sacrifice ne réalisent-ils pas une diminution de l'être et comment l'homme peut-il trouver son épanouissement dans le don, qui peut être total, de ce qu'il est ? N'est-ce pas plutôt en respectant la dignité de chacun et la sienne même, en s'efforçant de construire une cité de plus en plus juste où tous ceux qui y cohabitent trouvent des institutions et un milieu de plus en plus favorables au déploiement de leurs activités et de leurs initiatives, que les hommes s'affirment comme personnes ?

Cette opposition de la justice et de la charité, leurs relations exactes, voire leur distinction, tout cela constitue un problème complexe et irritant, car la solution en apparaît multiple et fuyante. Ces deux vertus semblent parfois s'identifier ; on absorbe la charité dans la justice et l'on montre alors que la charité n'est par exemple qu'une justice réparatrice, ou bien l'on voit dans la charité l'inspiration de la justice. Mais, à d'autres moments, on parle de

conflits entre elles. Pour que leurs relations soient si difficiles à préciser, il faut que la justice et la charité, à la fois, se distinguent et s'unissent.

Ces deux vertus ordonnent les rapports des hommes entre eux ; ce sont elles qui assurent la cohérence de leurs groupements et intègrent le moi à ces groupements. Nous sommes donc amenés à étudier la justice et la charité et surtout, puisqu'elles ne se laissent pas, semble-t-il, dissocier, la relation précise qui existe entre elles.

La charité a été fort critiquée. On lui reproche d'être humiliante et d'établir, entre celui qui secourt et ceux qui sont assistés, un lien de subordination préjudiciable à la dignité de la personne humaine. On lui fait aussi grief d'être aveugle et inadaptée ; et certes on a beau jeu à montrer l'impuissance de l'initiative individuelle en face de la diversité et de l'ampleur de la misère humaine, d'autant que cette initiative, qui n'est pas obligatoire, reste arbitraire et obéit aux mouvements capricieux d'une pitié toute subjective. D'autre part, la charité est tentée souvent d'être intolérante ; l'homme charitable veut parfois faire le bien de son prochain malgré lui et imposer à autrui, contre son gré, ce qu'il considère comme le bonheur ou les conditions du bonheur. N'est-ce pas, enfin, à l'amour qu'il faut attribuer la constitution de tous les particularismes, de tous les groupements fermés et repliés sur eux-mêmes ? L'amour qui fait acception des personnes serait un instrument d'égoïsme. Toutes ces tares de la charité se résument en un unique caractère : la charité est un sentiment, et, comme tout sentiment, elle est aveugle ; c'est une passion qui doit se soumettre à la raison et se laisser régler par elle ; ce sera l'office de la justice de rationaliser la charité.

Les critiques et malentendus qui s'élèvent autour de ces deux idées sont en partie dus à l'équivoque des mots qui ne désignent pas toujours la même opposition. On peut voir dans la justice et la charité deux domaines en lesquels se partagent tous les devoirs : la charité constitue les devoirs qui sont laissés à l'initiative de chacun, la justice ceux que la loi précise et rend exigibles. Mais on peut aussi considérer ces deux aspects de la vie morale comme hétérogènes et non comparables : la justice est la règle extérieure, exprimable et imposée, la charité est l'attitude intérieure, affective, c'est l'amour qui anime le sujet dans ses divers actes. Au fond, le mot même de charité est équivoque<sup>1</sup>, et nombre des critiques que nous venons d'énumérer seraient, en partie, levées, si l'on précisait le sens qu'on lui donne ; faut-il entendre par charité un acte de libre générosité comme une aumône et un service gratuitement rendu, ou bien un principe d'action qui est dévouement et amour, principe d'action qui peut inspirer même les actes que la justice commande ?

## I

Nous avons un exemple des controverses et des malentendus, que ces questions ont soulevés, dans la polémique qu'entretinrent, au cours de longues années, Secrétan et Renouvier. Nul plus que Renouvier n'a insisté sur le caractère sentimental et passionnel de la charité. Après avoir dans le *Manuel républicain de l'homme et du citoyen* (1848) adopté une attitude chrétienne et réclamé

1. Cette double façon d'entendre les rapports de la justice et de la charité est très heureusement indiquée dans LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, art. *Charité*.

que l'égoïsme disparaisse et fasse place à l'amour du prochain et de Dieu, il modifia son point de vue et donna désormais le primat à la justice. Le devoir est l'accomplissement de la justice. La charité et le dévouement, en un sens, ne sont pas des devoirs. On connaît l'opposition qu'il a souvent affirmée entre la loi d'amour et la loi de justice. Un des textes les plus nets est un article de 1873 paru dans la *Critique philosophique*. Renouvier y oppose la justice et l'amour sur trois points. L'amour n'est pas une loi qui naît de la raison, c'est un commandement promulgué, tandis que la justice est l'expression même de la raison. L'amour ne réalise qu'une hétéronomie, la justice seule assure l'autonomie. — La justice, ensuite, règle la vie sociale et lui permet de se constituer, de s'affermir et de s'épanouir ; le commandement de l'amour, au contraire, en prêchant l'abandon et la résignation ne mène qu'à l'évasion sociale, à l'indifférence et à la soumission au mal. — Enfin, si nous comparons dans leur psychologie l'homme d'amour et l'homme de justice, nous voyons qu'ils diffèrent notablement. L'homme juste est un homme de devoir et subordonne tout à la règle, sans égard aux sentiments qui lui feraient préférer d'autres actes. L'homme d'amour « ne veut que le bien, mais l'intention lui sert de principe. Son bien propre est ce qui l'attire, le bien d'autrui est ce qu'il veut pour autrui, ce qu'il lui procurera par les moyens de douceur s'il se peut, de ruse si c'est utile, et même de violence, si c'est nécessaire. Faire le bien des hommes malgré eux, le leur faire autre qu'ils ne l'entendent, c'est essentiellement œuvre d'amour autant qu'absence de respect ; et quoi qu'on en ait dit, il n'est pas exact que l'amour véritable engendre le respect, mais seulement que le respect élève et ennoblit l'amour, ce qui est tout différent et ce qui constitue

*l'amour véritable de l'être doué de raison et sujet de la loi morale* »<sup>1</sup>. Cet amour a sa devise : la fin justifie les moyens.

Dans une lettre à Secrétan de 1869, Renouvier avait résumé sa pensée : « Ce que j'ai contre l'amour ? — mais qu'il n'est pas une règle et ne peut pas être un précepte, une obligation »<sup>2</sup>. Et cette idée est précisée en 1873 : le caractère de « l'amour étant exclusif de la règle et de toute limite (c'est sa prétention même) ne porte rien en lui qui puisse le sauver de l'arbitraire. Dire que l'amour vrai se propose essentiellement les fins d'autrui, par conséquent la liberté d'autrui, ce qui le conduit au respect et à l'observation de la justice, c'est convenir que l'amour ne donne pas la Loi morale et ne la constitue pas, mais qu'il est tenu de la reconnaître et de la subir. Nous ne demandons pas davantage »<sup>3</sup>.

L'amour et la bonté ont cependant un rôle dans la morale de Renouvier, et un rôle que le philosophe voyait sans doute de plus en plus important à mesure qu'il vieillissait<sup>4</sup>. L'acte moral est bien pour lui, comme il l'est nécessairement pour tout moraliste, à la fois amour et justice.

On sait comment se développe la morale de Renouvier ; par une abstraction qu'il croit légitime et, tout en sachant que l'agent moral ne peut apparaître ni se développer hors d'un milieu social, il le considère, isolément, en lui-

1. *La critique philosophique*, 1873, t. I, p. 213.

2. *Correspondance*, p. 15.

3. *La critique philosophique*, 1873, t. I, p. 215. On trouvera, en dehors de la *Science de la Morale*, cette opposition de l'amour et de la charité présentée, par exemple, dans *Introduction à la philosophie analytique de l'histoire*, 4<sup>e</sup> essai des *Essais de critique générale* (1864), p. 97, p. 116 et suivantes et *Correspondance de Renouvier et Secrétan*, Paris, 1910, voir par exemple, p. 23, 30, 36, 104, 105, 113.

4. Cf. *Les derniers entretiens*, Paris, 1930, p. 91-92.

même. Le devoir, pour cet agent solitaire et abstrait, consistera dans le choix des diverses fins qui lui sont proposées et parmi lesquelles il devra s'orienter vers les plus raisonnables : telle est la sphère élémentaire de la moralité. La sphère moyenne qui nous rapproche du concret est définie par la mise en contact de l'agent moral avec la nature et particulièrement la nature animale. Mais le devoir ne s'achève et la conscience de l'obligation n'apparaît dans toute sa force que lorsque l'agent moral est mis en présence d'autres agents moraux. Lorsqu'une personne est mise en face d'une personne, il naît de leur contact une association qui se définit par une réciprocité de *doit* et *avoir*, de *débit* et de *crédit* ; dans cette association, chacun conçoit un *bien commun* qui est fait des fins individuelles réunies et un ordre qui les comprend. Cette association est une *identité divisée*<sup>1</sup> ; les membres s'y apparaissent comme rigoureusement égaux, c'est une relation réciproque aux termes toujours substituables ; ainsi l'obligation est dans toute sa force et sa précision parce que chacun est obligé envers un autre. « La raison établit donc une espèce de communauté et de solidarité morale, dans cette réciprocité. Deux personnes se trouvent n'être plus moralement qu'une personne unique, mais à la condition que cette unique se pose double »<sup>2</sup>.

Cette relation réciproque qui définit toujours un crédit et un débit, cette identité divisée, c'est le *nous* tel que Renouvier le comprend. Le devoir est bien la réalisation de la personne, mais comme la personne se dédouble, il consistera avant tout à respecter la dignité de l'autre. La morale est tout entière contenue dans la justice. « Il est très clair que l'association de deux agents raisonnables

1. Cf. *La science de la morale*, 2<sup>e</sup> éd., 1908, t. I, p. 55.

2. *Ibid.*, t. I, p. 55.

réalisant une sorte de communauté, tant par la poursuite qu'ils se proposent de biens communs que par la réciprocité qu'établissent entre eux le crédit et le débit, il n'est pas possible que chacun d'eux, engagé par sa nature dans une telle association, continue purement et simplement à poursuivre ses fins sans avoir égard aux fins de l'autre, ou en se les subordonnant au besoin » <sup>1</sup>. Et ce que Renouvier appelle le bien commun, c'est la reconnaissance de cette relation de débit et de crédit, l'obligation qui en résulte, le renoncement aux avantages personnels qui s'y opposeraient, le bienfait qui en découle pour tous. Ce bien commun est *fondamental*, car il est la condition de tous les autres biens que l'association peut poursuivre ; ces derniers peuvent varier ou bien être l'objet d'un choix maladroit ou passionné ; mais le premier est le bien commun essentiel, car il constitue un ensemble de points fixes auxquels les agents seront toujours ramenés, qu'ils ont toujours à leur portée et qui rend à chaque instant l'association possible : c'est « la garantie de chaque agent vis-à-vis d'autrui en même temps que la mesure de sa propre dignité morale, c'est-à-dire en tout cas le plus grand et le plus indépendant de tous les biens à sa portée » <sup>2</sup>. La justice consiste « en ce que l'agent moral, au lieu de subordonner les fins d'autrui aux siennes, considère la personne d'autrui comme semblable à lui et possédant des fins propres auxquelles il doit porter respect » <sup>3</sup>.

Cette morale toute juridique du *crédit* et du *débit* fait une place à l'amour. L'amour, bien loin d'être exclu de la vie morale, y intervient constamment, mais son rôle

1. *Ibid.*, t. I, p. 56-57.

2. *Ibid.*, t. I, p. 57.

3. *Ibid.*, t. I, p. 57.

n'est pas celui d'un principe. L'amour n'est en rien une règle, il doit au contraire se plier à une règle ; on résumerait assez bien la pensée de Renouvier en disant que l'amour est une matière que la justice doit à tout moment informer.

Nous voyons la bonté apparaître sous la forme d'un devoir, avant la justice même, dans la sphère moyenne de la moralité ; c'est à propos des animaux. Il ne s'agit là que d'un devoir envers nous qui devons cultiver les sentiments bons et généreux au détriment des passions haineuses et égoïstes. Et ce devoir se manifeste à propos de l'animal, parce que nous reconnaissons en lui une nature sensible comme la nôtre ; cette sympathie nous révèle une espèce de communauté. Déjà ici, se montre très nette l'idée que l'amour naît de la nature et s'adresse à la nature.

Dans la sphère supérieure, le devoir de bonté apparaît sous la forme de l'assistance que chacun doit à chacun, et il est en cela un aspect de la justice. L'assistance, qui consiste à soulager les hommes aux prises avec l'adversité, est d'abord un devoir envers nous, envers la nature humaine, mais elle appartient aussi « à l'ordre du Juste, à cause de la fin commune que suppose l'idée d'une société d'agents raisonnables, et attendu que les fins particulières sont des éléments de cette fin »<sup>1</sup>. La justice exige ce concours de chacun au bien commun, mais elle doit le régler. S'abstenir d'aider dès là qu'on ne fait pas tort est une maxime impossible à universaliser ; mais peut-on universaliser la maxime positive inverse : aide toute personne qui a besoin de secours ? On ne le peut pas, pense Renouvier, car maintes fois cette maxime entraî-

1. *Ibid.*, t. I, p. 102.

nerait le mépris de la justice et de droits acquis ou naturels. Ce qu'il y a de dramatique dans la société humaine, c'est que la justice empêche la justice ; soit vice, soit impuissance naturelle, les hommes « ne parviennent pas en se liant par la justice à s'assurer tout ce que leur promettait la justice ; mais c'est elle-même, une fois le lien formé, qui devient un obstacle à l'accomplissement total des fins proposées » <sup>1</sup>. Aussi le devoir d'assistance n'existe que d'une façon générale, selon la justice, pour tous.

Entre l'amour et le devoir, il y a donc ce premier rapport que le second règle le premier. Toutes les passions du genre de l'amour sont justes en tant qu'elles tendent « à la conservation et au développement de chaque personne dans sa nature et ses biens, car la justice n'est qu'une promesse et une garantie mutuelle de ces choses. En tout ceci l'amour est approuvé par la raison, à la fois rationnel et raisonnable » <sup>2</sup>. Il y a donc dans l'idéal, *dans l'état de paix*, union entre le sentiment et le devoir. Et Renouvier pense qu'il n'est pas possible de concevoir l'idée de justice sans faire intervenir le principe de la sympathie ; « on ne comprendrait pas le sens des actes de vertu, si quelque chose, outre la raison, n'inclinait pas l'homme à poser la loi morale en se reconnaissant des égaux et à préférer, parmi ses affections propres, celles qui le placent avec autrui en communauté de biens et de maux à celles qui lui montrent en autrui des instruments ou des obstacles » <sup>3</sup>. Et ce quelque chose est l'amour de l'humanité.

Renouvier, très préoccupé de ne pas manquer la synthèse des divers aspects de l'homme, ne se refuse aucune-

1. *Ibid.*, t. I, p. 100.

2. *Ibid.*, t. I, p. 129.

3. *Ibid.*, t. I, p. 130.

ment à reconnaître que l'amour est en un sens le ressort de la vie morale. Il l'a dit, avec force et netteté, dans l'article de 1873 que nous citions : « Il est impossible de comprendre en effet sur quoi les préceptes poseraient au fond, et d'où leur viendrait cette valeur obligatoire, s'il ne se joignait au jugement de l'esprit, qui la déclare, une impulsion et puis un acquiescement du cœur, si l'*impératif pratique* n'appuyait pas sur un sentiment le respect qu'il impose, si l'*impératif catégorique*, envisageant la généralisation possible des maximes, ne s'adressait pas aussi à la conscience qui *ne peut pas vouloir* généraliser les mauvaises, et qui *ne le peut pas* pour cette simple raison que la nature humaine est investie d'une passion d'ordre général. Pourquoi ne se servirait-on pas librement d'autrui en guise de *simple instrument*? Pourquoi ne pas mettre sa *dignité* à posséder seul de la dignité, et ne pas employer sa force à se créer le plus d'instruments de sa personnalité, le plus d'esclaves qu'on peut de ses propres desseins? Pourquoi ne le pourrait-on pas *moralement*, comme on le peut et comme on le fait matériellement, pourquoi, si ce n'est parce qu'il existe un sens moral, un jugement moral, une conscience morale (les noms ne font rien à l'affaire), une conscience, violée bien souvent, mais qui parle, un sens, vicié dans telles et telles conditions, mais très délicat dans ces conditions mêmes, quand il s'agit d'apprécier la conduite d'autrui? »<sup>1</sup>. Ainsi est reconnu, à côté de la raison, un rôle à la conscience et au sentiment et un rôle qui semble différent de celui de simple matière à rationaliser.

Enfin, l'amour apparaît encore, dans la morale de Renouvier, comme constituant au delà de la justice la

1. *La critique philosophique*, 1873, p. 216.

sphère du mérite. Ce qui constitue le mérite n'est en rien obligatoire. Il est constitué par le don que l'agent moral fait, à la collectivité, de son temps, de ses biens ou de sa peine en sus de ce qu'il lui doit. L'acte méritoire est toujours sacrifice ou dévouement. Si cet amour est méritoire, c'est parce qu'il se déploie dans l'ordre de la raison et en vue de l'obtention de la fin commune ; le mérite naît de l'acte inspiré par le sentiment de cette fin où tous les hommes sont solidaires. L'assistance, que chacun doit à chacun à cause de cette solidarité, est de l'ordre de la justice, mais il arrive que la justice s'empêche elle-même, soit parce que les membres de la société se lient entre eux par des contrats intérieurs, soit parce que le droit positif établit la propriété et consacre la responsabilité des agents moraux. Les conditions de la vie sociale empêchent la justice de se réaliser pleinement ; cette partie de la justice que la justice contraint à ne pas réaliser reparaît au delà de la justice, celle-ci supposée accomplie, sous les aspects du mérite <sup>1</sup>.

Renouvier ne répugne donc pas à concevoir, au delà de la justice, un état *entièrement rationalisé* où la bonté règnerait dans l'humanité. Et sans doute est-ce cette théorie du mérite qui faisait penser à Secrétan que leur longue discussion reposait sur un malentendu plus verbal que réel. Dans *Le principe de la morale*, ce dernier écrit : « Nous sommes d'accord et nous nous savons d'accord » <sup>2</sup>. Par sa théorie de la bonté rationalisée et du mérite, Renouvier n'accordait-il pas à Secrétan tout l'essentiel de ce que celui-ci réclamait ?

Renouvier nous offre-t-il une théorie satisfaisante du

1. Cf. *La science de la morale*, t. I, p. 166.

2. P. 215 ; cf. également *Correspondance*, p. 161.

nous ? A-t-il réalisé cette synthèse des divers aspects de l'homme qui permet en même temps la synthèse de l'homme et de la société ? Sa morale contient de profondes leçons. Tout y est construit sur le respect de l'indépendance de la personne, seule vraie réalité. Il est trop souvent manqué à ce respect pour qu'on ne sente pas ce que pareille leçon a de salutaire. Sa philosophie, toute pénétrée de l'idée du discontinu et de l'harmonie à réaliser, dans le fini, entre éléments discontinus, a poussé Renouvier à mettre au premier plan la justice sous sa forme contractuelle surtout et à lui identifier le devoir même. La justice est bien en un sens tout l'idéal, mais *en droit*. Dans *l'état de paix*, cette justice pleinement accomplie laisserait se réaliser tout ce que l'humanité peut rêver d'amour et tout ce que la nature humaine contient de bonté ; mais, dans *l'état de guerre*, de ruse et de méfiance surtout, l'important est de n'aller à la bonté que par la justice ; les conditions du bien en un sens y importent plus que le bien, puisque sans elles aucun bien n'est plus possible et que celui même qu'on voudrait réaliser risque toujours d'être falsifié ou exploité en tyrannie.

Quelque salutaires, cependant, que soient certaines suggestions pratiques de cette morale, nous ne pensons pas que la relation de la justice à la charité y soit clairement exposée. En fait, entre Renouvier et Secrétan, malgré les concessions et l'accord apparent, il existe un dissentiment profond. Pour Renouvier, l'amour appartient à la sensibilité, il est passion, sentiment et tout entier *nature*. La justice est raison. Entre l'amour-sentiment et la justice-raison, il y a *hétérogénéité complète*. Aussi l'amour qui est réglé par la justice (et cela doit être en un sens

admis de tous), recevra, chez Renouvier, sa règle du dehors. La justice est sans parenté avec l'amour.

La personne d'autrui ne peut appartenir à la sphère des objets du devoir de bonté ; si nous l'y mettons, « ce ne sera pas proprement la *personne*, ce sera la *nature* d'autrui qui y prendra place : l'homme comme animal et non pas comme homme. L'objet de notre bonté, dans notre semblable, existe assurément ; mais il n'est pas celui qui porte une dignité comme la nôtre, un droit inviolable pour nous, des droits qu'il nous revendique ; il est l'être sensible, et peut-être souffrant et peut-être coupable. C'est donc un semblable encore, mais non plus un associé ni le contractant d'un contrat bilatéral »<sup>1</sup>. Ce texte révèle bien l'idée profonde de Renouvier : l'amour vient de la nature et s'adresse à la nature. *La personne n'est pas un objet d'amour*. Sans doute l'amour de l'humanité est un sentiment heureux et nécessaire ; il est rationnel, mais en ce sens qu'il est susceptible d'être rationalisé. Il doit se soumettre perpétuellement à l'élément proprement rationnel qu'est la justice et se laisser limiter, contrôler par lui. Cet élément que la justice apporte, Renouvier a dit avec précision ce qu'il était dans une lettre à Secrétan : « La justice implique... un élément original, impossible à tirer de l'amour. Je l'appellerai si vous voulez, le droit de revendication de l'égalité dans un partage entre personnes *toutes choses égales d'ailleurs* — j'entends dans le partage de l'amour lui-même, si l'amour devait avoir une distribution de bien pour conséquence »<sup>2</sup>.

Cette idée que l'amour est sentiment et appartient à la nature est à mettre en connexion avec l'inspiration géné-

1. *La science de la morale*, t. I, p. 98.

2. *Correspondance*, p. 105.

rale de Renouvier. La raison est pour lui l'entendement ; la rationalité se mesure à la « discursivité » et à la non-contradiction.

Pour lui, les *parties* sont posées avant le *tout* ; il ne pouvait suivre Secrétan dans sa conception de l'unité ; « je répugne, lui écrivait-il, à l'unité dans laquelle plusieurs consciences entreraient en perdant ce que je sens de caractéristique en ma conscience. Sur ce... point notre divergence va peut-être au-delà de la logique et jusqu'au fond des sentiments »<sup>1</sup>.

C'est, croyons-nous, parce que sa philosophie lui interdisait de comprendre l'unité vraie, l'unité comme antérieure à ses parties, parce que pour lui l'entendement discursif était toute la raison, que Renouvier ne pouvait voir dans l'amour le type de l'intelligibilité. Aussi la notion de personne est-elle vidée de son contenu et n'est-elle plus que la forme extérieure ou la coque évidée de la personnalité en tant qu'atome distinct et séparé. Sa philosophie lui interdisait de comprendre et la personne et le *nous*.

## II

Son ami et correspondant Secrétan présente du *nous* une théorie plus profonde. La philosophie secrétanienne est une véritable métaphysique de l'amour<sup>2</sup> et, pour expliquer la place que l'amour y tient, nous sommes

1. *Correspondance*, p. 71.

2. Sur Secrétan, on peut consulter F. PILLON, *La Philosophie de Charles Secrétan*, Paris, 1898. Deux études plus récentes ont été consacrées au philosophe suisse : E. GRIN, *Les Origines et l'Evolution de la Pensée de Ch. Secrétan*, Lausanne, 1930 ; A. BURNIER, *La Pensée de Ch. Secrétan et le problème du fondement métaphysique des jugements de valeur moraux*, Neuchâtel, 1934. Dans le premier de ces ouvrages, cf. sur l'opposition de Secrétan et de Renouvier, p. 233-255. On trouvera dans le second une bibliographie de et sur Secrétan. Cf. également GURVITCH, *l'Idée de droit social*, p. 569-576.

contraint de donner une esquisse rapide de ses grandes directions.

Dans une importante préface à la seconde édition de *La Philosophie de la Liberté*, en 1866, Secrétan situe sa position par rapport au positivisme. Aux trois philosophies qui correspondent aux trois états qu'Auguste Comte distingue, Secrétan en ajoute une quatrième, fondée sur l'obligation morale, qui « découvre le fait absolu supérieur aux apparences, en traduisant dans le mode indicatif ce que la conscience prononce en forme impérative. Sans atténuer les nécessités rigoureuses de l'expérience, sans fermer les yeux sur le mal que nous trouvons dans notre propre cœur, elle fait droit à cet optimisme suprême impliqué dans l'exercice le plus élémentaire de l'intelligence, parce qu'il forme l'essence même de la raison. Tout en reconnaissant que pour la pensée pratique, l'idéal et la réalité doivent rester opposés, et qu'ici-bas la perfection ne saurait paraître, elle proclame pourtant, avec Bossuet, que la perfection est raison d'être » <sup>1</sup>.

Chez Secrétan, morale et métaphysique fusionnent ; la morale doit, pour se constituer, devenir métaphysique et la métaphysique, pour être métaphysique, a besoin d'être morale. Du reste, il s'est expliqué dans la Préface dont nous parlions : « Loin de subordonner la morale à la métaphysique, nous prétendons atteindre à la métaphysique en nous appuyant sur le principe moral. Mais une métaphysique, il nous la faut, tout notre être en a besoin ; il nous la faut surtout pour tirer les conséquences pratiques du principe moral, qui nous la suggère elle-même. Ce n'est donc pas du tout la morale sur la métaphysique, ce n'est pas non plus tout à fait la métaphysique sur la

1. *La philosophie de la Liberté*, 2<sup>e</sup> éd., 1866, t. I, Préface, fin.

morale. Nous allons plutôt de la morale à la morale à travers la métaphysique »<sup>1</sup>. Cette fusion de la théorie et de la pratique est capitale chez Secrétan ; métaphysique et morale, tout le long de sa carrière, se sont épaulées et compénétrées, mais, à mesure qu'il vieillissait, le point de vue moral le préoccupait et l'intéressait de plus en plus, tandis que la dialectique perdait de son attrait. Aux deux points de vue correspondent deux intuitions ; et toute la philosophie de Secrétan consiste à faire fusionner ces deux intuitions, de telle sorte que l'on pourrait dire que l'intuition unique et simple à partir de laquelle la pensée de Secrétan se déploie, c'est précisément le sentiment que ces deux intuitions doivent fusionner.

De ces deux intuitions fondamentales la première est l'unité de l'être ; c'est là une exigence foncière de notre esprit. Comprendre, « c'est ramener à l'unité la pluralité des perceptions et des choses »<sup>2</sup> ; l'esprit, par sa constitution, affirme l'unité des choses, « cette affirmation est au fond, ou plutôt elle forme le fond de l'intelligence, elle en constitue la faculté la plus intime et la plus élevée à la fois : on la nomme la raison »<sup>3</sup>. Le principe de l'unité de l'être est le principe fondamental de la pensée, c'est pourquoi le panthéisme offre tant de séduction ; il est, pour Secrétan, le point de départ naturel de la métaphysique<sup>4</sup>, et peut-être toute philosophie doit-elle pour atteindre la vérité absorber et dépasser le panthéisme. Du panthéisme Secrétan pense se sauver par l'affirmation de la liberté divine. C'est par un acte de sa liberté

1. *Ibid.*, t. I, p. LXXVIII-LXXIX ; cf. également *Le principe de la morale*, p. 115-120.

2. *La philosophie de la liberté*, t. I, p. 4.

3. *Ibid.*, t. I, p. 4.

4. *Ibid.*, t. II, 3<sup>e</sup> éd., Neuchâtel et Genève, 1879, p. 11.

que Dieu se limite soi-même et crée des êtres autres que soi ; on peut d'ailleurs se demander si concevoir l'existence de la créature comme une limitation de Dieu ne mène pas ou au panthéisme ou à la négation de Dieu en le considérant comme homogène à la créature.

La seconde intuition est l'obligation. Le *je dois* est un véritable fait primitif brillant de sa propre clarté. L'obligation pure et simple, la forme même du devoir est le fait premier identique à la conscience de soi. « Le devoir, dans l'ignorance de l'objet du devoir, tel est l'état initial, le tout de l'esprit au départ. Le devoir vide et pur, c'est le moi lui-même, c'est-à-dire la première conscience, la première pensée, la première réflexion, la forme sous laquelle l'être s'apparaît à lui-même » <sup>1</sup>. C'est « la première expérience, fondement de toutes les autres » <sup>2</sup>.

Toute la philosophie de Secrétan consiste dans la fusion de ces deux intuitions : l'affirmation du moi dans le *je dois* où il se saisit comme un être obligé — et le besoin d'unité du monde où l'esprit affirme sa nature. Le fait primitif, le *je dois*, pure conscience de moi comme activité obligée d'une façon indéterminée, va se préciser et se déterminer progressivement. Cette détermination qui nous mène à la morale concrète et donne un contenu au devoir se fait non seulement par voie purement dialectique, mais aussi par recours à l'expérience. L'empirisme comme le rationalisme échouent séparément à organiser la morale : celle-ci est le fruit d'une double démarche à la fois *a priori* et *a posteriori*.

L'élément *a priori* du principe de la morale, c'est l'idée

1. *Le principe de la morale*, p. 126.

2. *Ibid.*, p. 128.

d'obligation, celle-ci n'est pas à prouver, elle est à constater, tout homme la possède : « je ne suis pas logiquement obligé de croire au devoir ; mais j'y suis tenu moralement. Je l'affirme et je passe » <sup>1</sup>. L'obligation s'engendre elle-même, « celui qui se sent obligé de faire un acte se sent également obligé de croire à la réalité de l'obligation » <sup>2</sup>. Le devoir se détermine d'abord en un *cherche ton devoir* ; or, dans cette recherche, ce qui apparaît à ma raison comme devoir, c'est la réalisation de ma nature. « Réalise ta nature », tel est le commandement *a priori*, la première expérience, fondement de toutes les autres : le moi se saisit comme une activité obligée et obligée à réaliser son idée, son essence.

L'homme, qui doit connaître sa nature pour savoir comment agir, va regarder le monde. Or le double fait qu'il constate, c'est qu'il est libre et solidaire. La liberté nous est donnée dans l'expérience de l'obligation, « c'est l'expérience de la raison agissant en nous » <sup>3</sup> ; c'est « l'existence de *l'a priori* s'attestant lui-même dans l'expérience » <sup>4</sup>. L'élément vraiment empirique de la conception du monde est la constatation de la solidarité qui lie tous les hommes, et par conséquent l'affirmation que chacun de nous n'est pas un être complet et suffisant, mais la partie d'un tout, et qu'il ne peut se vouloir que comme partie d'un tout. Le devoir tient dans cette formule : agis comme élément libre d'un tout.

La solidarité des hommes est pour Secrétan la preuve de l'unité de l'humanité et même du monde. Comment entendre cette unité et la justifier devant les objections

1. *Ibid.*, p. 128.

2. *Ibid.*, p. 133.

3. *Ibid.*, p. 133.

4. *Ibid.*, p. 134.

qui surgissent ? Après avoir établi le fait en montrant que l'individu n'existe pas en lui-même, qu'« il n'est rien que dans l'espèce et par l'espèce »<sup>1</sup>, Secrétan répond aux objections possibles.

La première est celle de la conscience qui atteste l'individualité du moi et sa réelle distinction des autres êtres. Mais la conscience n'est qu'une forme et une forme identique chez tous ; si nous regardons le contenu de notre individualité, nous voyons qu'il est un bien commun. Secrétan insiste sur la façon dont chacun tient à son milieu et en dépend étroitement. L'individualité constitue un ensemble de différences qui ne valent ou n'ont de sens que par leur relation à l'espèce. Mais faut-il de la solidarité conclure à l'unité ? Ce qui nous gêne, ce n'est pas « l'individualité de la conscience formelle, qui n'est après tout qu'une sensation, pour ne pas dire la borne d'une sensation »<sup>2</sup>, mais c'est une fausse conception de l'unité où l'on ne voit que la négation de la pluralité ; il n'y a pas à choisir entre la réalité de l'espèce et la réalité de l'individu.

Cependant la conscience, dans le devoir, n'affirme-t-elle pas la liberté et la responsabilité ? or ce sont là des caractères inconciliables avec l'unité de substance. Ainsi présentée, l'objection est plus forte : l'unité substantielle des individus et la liberté de la personne s'excluent. Secrétan essaye de sortir de cette difficulté par une double remarque. D'abord, la substance est volonté, et l'unité substantielle dont il s'agira sera l'unité des volontés ; c'est d'une unité morale, d'une unité voulue qu'il s'agit. Ensuite, l'opposition de la liberté et de l'unité de l'être est une

1. *Le principe de la morale*, p. 142, 152-153.

2. *Ibid.*, p. 155.

difficulté d'ordre logique ; sur ce plan, les deux termes semblent exclusifs ; mais cette contradiction logique se résoud si l'on se place au point de vue moral. Elle se résoud dans l'acte de bonté ; si les vœux des hommes bons étaient réalisés, si la charité régnait, l'unité de l'humanité serait accomplie ; « animés du même désir, si tous les individus vivaient d'une même vie, laquelle consisterait à vouloir leur bien mutuel, l'unité morale, l'unité de la volonté serait réalisée par la détermination libre des individus de la manière la plus complète qu'il soit possible d'imaginer » <sup>1</sup>.

L'unité d'amour est l'accomplissement ou la révélation de la substance une ; la bonté tend à se produire ; c'est là une preuve suffisante que l'humanité est une ou aspire à passer d'une unité virtuelle à une unité réelle, et que la contradiction signalée entre la réalité des individus et celle de l'espèce n'est pas une véritable contradiction. Cet accomplissement de l'unité de substance par l'amour, dans *Le principe de la morale*, Secrétan n'y insiste pas : c'est là une de ces vues spéculatives qui l'intéressent beaucoup moins à cette époque ; mais, dans la première période de sa carrière, il a longuement analysé cette idée.

*La philosophie de la liberté* montre comment l'humanité s'élève de l'unité virtuelle primitive à l'unité finale. La créature est primitivement une, il le faut, car le nombre à lui seul ne fait pas richesse ; dans l'ordre spirituel, la pluralité véritable est faite par les différences qui naissent de la liberté. Mais avant l'exercice de cette liberté, avant sa constitution par un acte de liberté, la créature n'est une que d'une unité virtuelle et négative ; nous n'avons

1. *Ibid.*, p. 166.

d'ailleurs aucun moyen d'entendre cet état primitif. Il y eut une crise où la créature s'est constituée, a confirmé sa création en se prenant à son compte et en se faisant ce qu'elle veut être. La créature unique avait, devant elle, au fond, quatre possibilités : ou rester dans son état d'indétermination, ou se constituer en Dieu par l'amour de Dieu, ou en elle-même contre Dieu, ou en elle-même indépendamment de Dieu. C'est ce dernier parti que l'humanité a choisi ; l'histoire commence dans cette chute.

Cette chute a créé en Dieu une succession de volontés : à la volonté première qui veut que la chute ait son effet, s'oppose en Dieu une seconde volonté qui veut que le but final, le salut, soit réalisé ; enfin cette opposition des deux volontés se concilie dans une troisième volonté qui prescrit que la restauration soit obtenue par la liberté de la créature. Par l'effet de la chute, se déploie en Dieu une trinité réelle.

L'histoire de l'humanité sera donc le développement de sa restauration. « Dieu produit les uns pour les autres tous les êtres qui agissent les uns sur les autres. Ils sont vus ensemble, ils sont voulus ensemble, ils sont voulus d'un seul et même vouloir, ils ont donc une seule et même essence ; ils sont un » <sup>1</sup>. « Le péché originel dont parle la tradition, la solidarité que l'expérience constate, la charité qu'ordonne la morale sont les noms divers, les aspects divers d'une seule et même vérité philosophique : l'unité substantielle de la création morale, l'unité substantielle de l'humanité » <sup>2</sup>.

La nature actuelle est un produit de la restauration ; la pluralité des individus est une conséquence de la chute et

1. *La Philosophie de la liberté*, t. II, p. 179.

2. *Ibid.*, t. II, p. 197.

de la restauration. Cette déduction est une des parties les plus délicates et les plus audacieuses de cette audacieuse métaphysique. Que la chute et la restauration aient amené la fragmentation de la créature une en individualités distinctes, Secrétan essaye de nous le suggérer par trois idées. La créature unique contenait en elle de l'infini ; empêchée de réaliser cet *infini*, elle s'efforcera d'en réaliser un équivalent et cela au moyen de *l'indéfini* du temps et du nombre ; la multiplicité des êtres vient du mal. La restauration, — seconde considération — s'accomplit dans une pluralité de consciences, parce que de cette façon elle a plus de chances d'être réalisée. Si la créature était restée unique, elle aurait pu retomber, et il fallait éviter que la liberté nouvelle se dépravât tout entière. Enfin il faut comprendre le but final de l'humanité. Le mal sort du bien ; il faut que le fractionnement individuel amène un progrès et un progrès dans l'unité, puisque l'unité est notre essence. Or « l'unité morale, fondée sur le maintien des individualités libres, est la plus haute forme d'unité concevable dans la créature »<sup>1</sup>. Chaque individu a une mission, la morale est individuelle. La restauration s'opère par l'apparition d'individualités distinctes et cette forme individuelle est une grâce, et, parce qu'elle est une grâce, elle participe au caractère absolu des volontés divines, c'est pourquoi il y a quelque chose d'absolu dans l'individualité. « C'est donc par le sacrifice des individus à l'ensemble que l'humanité réalise son idéal, ou plus simplement, se réalise. C'est en se subordonnant, c'est en se sacrifiant à l'ensemble que chaque individu réalise son propre idéal. L'essence de l'individu, telle qu'elle s'atteste en lui par la loi morale,

1. *Ibid.*, t. II, p. 384.

c'est d'être un moyen pour l'humanité »<sup>1</sup>; « les individus sont les organes de l'humanité »<sup>2</sup>. L'organisme corporel est un système de systèmes, il n'en va pas autrement de l'humanité. L'individualité est le moyen de passer de l'unité abstraite, inorganique, naturelle, à l'unité concrète, organique et libre.

Au fond, Secrétan est assez embarrassé; il a bien vu les deux écueils à éviter, les deux erreurs dont il faut se garder : l'individualisme et le socialisme. Il ne peut pas ne pas affirmer la valeur et le caractère absolu de l'individu, il tient surtout à affirmer l'unité de l'espèce. La conciliation des deux affirmations s'opère, si l'on considère l'existence de la pluralité individuelle comme un moyen pour réaliser une unité de liberté, une unité voulue; et il ne faut pas entendre l'affirmation de l'universel comme une négation du particulier. Si l'idée que les individus sont des fonctions devait exclure l'idée qu'ils sont des buts, nous n'aurions fait que tomber dans une nouvelle erreur, nous ne pouvons pas voir dans l'individu un simple organe. L'espèce est un but, mais l'individu aussi, sinon la morale serait détruite<sup>3</sup>.

L'unité première est imparfaite parce qu'elle est naturelle, l'unité dernière doit être libre. Sans la chute, la créature aurait sans doute, et d'une façon que nous ne pouvons pénétrer, transformé son unité naturelle en unité volontaire et morale; mais ce que nous savons, c'est que, dans l'état historique qui est celui où nous vivons, cette réalisation de l'unité morale se fait parce que les « individus rendent personnel leur rapport substantiel avec Dieu »<sup>4</sup>.

1. *Ibid.*, t. II, p. 217.

2. *Ibid.*, t. II, p. 220.

3. Cf. *ibid.*, t. II, p. 225-226.

4. *Ibid.*, t. II, p. 386.

L'unité du tout s'accomplit grâce à la perfection de ses membres. « L'intégrité des membres fait l'intégrité du corps. Quand tous les organes sont en santé, ils sont nécessairement en harmonie. Et cette harmonie bien comprise est la perfection de l'unité. Tous aiment le même Dieu ; ainsi l'unité règne dans la volonté. Chacun sait que Dieu est aimé de tous, et s'en réjouit parce qu'il l'aime ; ainsi l'unité règne dans la conscience. Et cette unité elle-même est voulue, car ils s'aiment les uns les autres, et chacun, se sentant aimé de tous, se trouve complété par tous. Telle est l'unité véritable, l'unité libre, l'unité parfaite »<sup>1</sup>. Toute unité est une synthèse d'êtres différents et variés, « l'unité la plus puissante est aussi la plus riche ; c'est celle qui comprend les éléments les plus nombreux, les plus dissemblables et les plus développés. Au terme de cette série nous trouvons l'idée de l'unité parfaite, fondée sur la parfaite liberté des membres qui la composent. Ainsi l'analogie de l'expérience nous conduit à concevoir un organisme supérieur à l'organisme individuel, en ce que chacun de ses membres, libre vis-à-vis du tout, possède en lui-même la conscience de la vie du tout »<sup>2</sup>. Ainsi peuvent se comprendre les différences individuelles qui accroissent l'harmonie et c'est parce que les individus font partie d'un tout qu'ils doivent développer leurs différences particulières. De l'unité indéterminée et naturelle à l'unité voulue, libre et morale, par l'histoire et le temps.

La grande loi morale, celle en laquelle tous les devoirs se résument, c'est la charité qui consiste à se vouloir comme membre libre du tout. « Je veux que nous soyons »<sup>3</sup>.

1. *Ibid.*, t. II, p. 386.

2. *Ibid.*, t. II, p. 387-388.

3. *Les droits de l'humanité*, p. 14.

C'est cette loi que Secrétan, dans *Le principe de la morale*, analyse en la dépouillant de tout l'appareil métaphysique que nous venons de décrire.

Le progrès qui conduit de l'unité primitive à l'unité finale, de l'unité de nature à l'unité voulue, se réalise par la justice et la charité, la justice n'étant que l'aspect négatif de la charité. C'est l'amour qui est la loi fondamentale.

Secrétan fait de l'amour une analyse intéressante. Il distingue trois amours. D'abord l'amour animal, besoin et désir, c'est celui qui pousse un organisme vers un organisme complémentaire ; cet amour est fait de préférences individuelles, passagères et changeantes. Au-dessus, l'amour humain, bonheur plus que plaisir, se réalise dans la possession de l'autre et le don réciproque ; c'est ma satisfaction que je cherche, mais je ne la trouve que dans le bonheur de la personne que j'aime. « Produit commun de la richesse et du besoin, c'est le transport réciproque d'un moi qui ne se suffit pas à lui-même dans un moi meilleur, ou jugé meilleur, pour former ensemble le moi véritable »<sup>1</sup>. Enfin le troisième amour est richesse et n'est plus besoin : c'est la bonté désintéressée qui n'a plus de préférences individuelles et passagères, mais s'adresse à l'universel. C'est la charité, et le bonheur qu'elle procure n'est point recherché. C'est le triomphe de la volonté sur l'instinct et la nature, c'est la liberté.

Ces trois amours sont, en un sens, en continuité. Le premier mime le troisième ; en poursuivant sa propre jouissance, l'individu se dissout et se sacrifie aux fins de l'espèce. Dans la charité, c'est l'accomplissement de la personne qui lui suggère de s'oublier.

1. *Le principe de la morale*, p. 162.

C'est l'ambiguïté des termes qui permet de mettre l'amour au rang des sentiments et de le dire sans règle. En fait, l'amour est une tendance de la volonté ; il est la loi fondamentale de l'être et en exprime l'unité.

En résumé, nous nous sentons obligés, et nous nous affirmons comme libres. L'obligation exige que je réalise ma nature essentielle. Or j'existe dans un monde où je suis solidaire du tout, je dois donc me considérer comme la partie libre d'un tout. Cette idée d'une partie libre dans le tout trouve dans l'expérience un fait qui la recouvre, c'est l'amour ou la bonté, car le règne universel de la bonté produirait « la plus parfaite unité concevable, l'unité vivante de volontés convergentes, entrelacées, qui, se pénétrant réciproquement, s'affirment l'une l'autre et se combinent en une même volonté » <sup>1</sup>. Et l'amour doit s'étendre à tout : « Ce *nous* qui est le bien, ce nous qui est l'objet du devoir, ce n'est pas la famille, ce n'est pas le clocher, ce n'est pas la patrie, ce nous, c'est l'univers... le *nous* qu'il faut vouloir pour se vouloir vraiment soi-même, le *nous* dont le bien comprend notre bien, c'est l'humanité » <sup>2</sup>.

A cette loi d'amour, on peut faire deux grandes objections, et Secrétan ne se les dissimule pas. L'amour conduit l'individu à s'anéantir et à s'absorber dans le tout. L'amour, d'autre part, en nous faisant vouloir le bien d'autrui peut nous inciter à lui imposer ce bien. Anéantissement de soi ou tyrannie des autres, comment échapper à ce double danger ?

A la première objection, Secrétan répond assez facilement en montrant que l'amour de soi et l'amour des

1. *Ibid.*, p. 170.

2. *Les droits de l'humanité*, p. 14-15.

autres ne forment qu'un seul et même amour. Quand on a reconnu le fait de la solidarité, il n'y a aucun inconvénient à résumer toute la morale dans l'idée de perfectionnement individuel. « Se perfectionner, c'est apprendre son rôle » <sup>1</sup>.

La seconde objection le touche davantage. « Il faut bien l'avouer, nous aurions beaucoup de peine à soutenir jusqu'au bout contre d'éminents adversaires la thèse que la charité ne justifie jamais *en principe* aucune restriction à la liberté de se perdre soi-même et surtout de corrompre autrui. Dans la mesure où la direction de la volonté peut être redressée par des procédés de contrainte, celui qui serait absolument et légitimement certain de l'excellence de son but et de l'efficacité de ses moyens trouverait dans cette assurance la justification de ses démarches vis-à-vis de sa conscience personnelle » <sup>2</sup>.

A l'objection, Secrétan tente pourtant de répondre : il montre que l'amour véritable veut le bien de l'autre, c'est-à-dire son être même : aimer un être, c'est vouloir qu'il soit, et le vouloir comme un être libre, et libre non seulement d'une liberté de perfection, mais d'une liberté de choix ; ces deux libertés tiennent trop étroitement l'une à l'autre « pour justifier les entreprises sur le franc arbitre qu'on tenterait par un motif de charité. La liberté de choix, en effet, est toujours comprise dans la liberté de perfection, quoiqu'elle ne s'y agite plus ; de sorte qu'en vérité l'éducation par la contrainte n'a guère qu'une valeur négative, et que l'exercice du libre arbitre reste après tout le seul chemin qui conduise à la vertu » <sup>3</sup>. Aussi l'amour enveloppe la justice qui n'en est que la face négative.

1. *Le principe de la morale*, p. 189.

2. *Ibid.*, p. 199.

3. *Ibid.*, p. 197. Voir des réflexions analogues, in LALANDE, *Les illusions évolutionnistes*, p. 444.

tive<sup>1</sup>. Ce que l'objection montre, c'est la grande facilité que nous avons à nous abuser sur l'amour. La charité entendue abstraitement tombe peut-être sous l'objection, mais « la charité concrète, la charité de l'être raisonnable, qui conçoit le monde tel qu'il est et cherche à dégager sa vérité des fantômes, n'agit que par l'exemple et la persuasion »<sup>2</sup>.

Pour Renouvier, justice et amour sont hétérogènes ; pour Secrétan, ils se confondent. Les deux thèses reflètent leurs conceptions opposées de l'être. Celle de Secrétan reste un peu flottante, car elle contient une certaine indétermination. Sa théorie du *nous* renferme deux idées dont nous n'oserions pas dire qu'elles sont parfaitement conciliées. La première, c'est l'idée que l'unité de l'humanité est union de personnes, qu'elle résulte d'un accord des libertés et finalement constitue une existence sous forme de société où tous se consacrent réciproquement les uns aux autres<sup>3</sup> ; l'unité vraie est une unité voulue. La seconde idée est que le tout est un organisme dont les personnes sont les membres ; cette conception harmoniste et, somme toute, assez biologique ne s'accorde pas très bien avec la première. Cette juxtaposition de deux idées mal fondues amène parfois des contradictions presque dans les termes. Il dit par exemple : « Les individus ne sont pas la réalité véritable ; la réalité véritable est l'universel, l'humanité » et à la page suivante : « Il faut avouer non seulement que l'individu est par lui-même un tout, une réalité, mais qu'il est plus réel que l'espèce même, car il est plus libre qu'elle »<sup>4</sup>. L'unité du *nous* et la réalité de

1. Cf. *Les droits de l'humanité*, p. 67.

2. *Le principe de la morale*, p. 201.

3. Cf. *Ibid.*, p. 165.

4. *La Philosophie de la liberté*, t. II, p. 226.

l'individu sont mal conciliées. N'est-ce pas cette légère incertitude qui a suscité chez les historiens des critiques comme celle que nous lisons sous la plume de Pillon ? « Dans la métaphysique de Secrétan, nous l'avons montré, les idées panthéistes et les idées théistes sont simplement juxtaposées ; et cette juxtaposition ne peut s'appeler une synthèse du théisme et du panthéisme. Le philosophe présente aussi sa doctrine comme une synthèse du monisme et de la monadologie. Cette seconde synthèse est aussi contestable que la première. Il est facile de voir que les unités individuelles y sont sacrifiées à l'être collectif, à l'espèce, conçue comme unique substance » <sup>1</sup>. D'un autre point de vue, M. Gurvitch, appréciant la contribution de Secrétan à l'idée de droit social, exprime une critique dont l'esprit est identique : « Avec plus de conséquence que les auteurs qui l'ont suivi, il a su introduire le principe de la solidarité au sein même de la Justice. Et cependant, au moment de descendre dans le domaine propre du droit et de construire juridiquement l'ordre intégratif, il retombe lui-même dans les erreurs traditionnelles de l'individualisme juridique » <sup>2</sup>.

L'idée du *nous* n'est pas, chez Secrétan, pleinement analysée. Il faut, à notre avis, la réfléchir davantage. En l'intériorisant, nous verrons se fondre les deux aspects essentiels qui restaient peut-être un peu juxtaposés dans la philosophie que nous venons d'étudier.

1. PILLON, *La philosophie de Secrétan*, p. 166.

2. GURVITCH, *L'idée de droit social*, p. 575.



### CHAPITRE III

## DE LA CONSCIENCE JUSTE A LA CONSCIENCE AIMANTE

L'acte dans lequel le moi s'accomplit est l'acte moral. Essayons d'en préciser la nature, à la lumière des controverses que nous venons d'étudier. Cet acte doit satisfaire à deux conditions : en lui, je dois m'affirmer comme sujet singulier, autonome parmi les autres sujets, et cependant affirmer l'unité de tous. Cet acte moral n'est pas, à notre avis, l'acte de justice, c'est l'acte d'amour ou de charité ; il nous faut expliquer et établir cette thèse.

### I

Il n'est pas commode de définir la justice. La plus traditionnelle des définitions est celle d'Ulpien : *justitia est constans et perpetua voluntas jus suum cuique tribuendi*<sup>1</sup>. Cette définition, au fond, n'a jamais été contestée, mais, si elle définit l'attitude d'âme que doit avoir celui qui veut être juste, elle reste formelle et ne lui indique pas quel doit être le contenu de son action. Rendre à chacun ce qui lui est dû est une prescription claire que personne

1. De cette définition célèbre, on trouve un commentaire intéressant dans SENN, *De la justice et du droit*, Paris, 1927.

ne discutera, mais ce n'est pas une prescription distincte ; qu'est-ce qui est dû ? La question est inévitable, et nous allons voir qu'elle ne laisse pas d'être décevante. En examinant les difficultés qu'on rencontre à définir la justice, nous verrons pourquoi la justice n'est pas cet acte moral où le *moi* et les *moi* se posent, chacun et tous ensemble, dans une totale et réciproque intelligibilité.

L'objet de la justice peut être cherché, tout d'abord, comme un *donné* ; la démarche la plus naturelle de l'esprit est de demander à l'expérience de lui montrer ce qu'il désire. On considérera ainsi que le *contrat* et la *loi* représentent, soit dans l'ordre privé, soit dans l'ordre public, *ce qui est dû*. Ce qui est dû, n'est-ce pas, d'une part, ce qui a été promis, et, d'autre part, ce qui est garanti ou octroyé par les lois ?

En effet, loi et contrat sont les deux instruments par lesquels s'exprime le droit et s'organisent les relations entre les hommes ; mais il est bien facile de remarquer que loi et contrat ne désignent que des droits constitués, déjà définis et formulés. Le contrat exprime une dette et une créance, il fonde une relation de droit, mais à la condition que le contrat lui-même ait été établi selon la justice ; et l'on sait de reste comment une organisation sociale fondée trop uniquement sur le contrat peut laisser s'établir l'exploitation éhontée du faible par le fort. De même, la loi définit un ensemble de prescriptions et d'exigences reconnues heureuses à un moment donné, mais qui dit qu'une législation nouvelle ne serait pas meilleure ? on peut et, en un sens, on doit même en appeler de lois et d'institutions moins bonnes à des lois et à des institutions plus parfaites, et, contre la justice existante et définie par les mœurs, les coutumes, les institutions et les lois,

travailler à l'établissement d'une justice meilleure. Nous voyons donc apparaître, pour employer les expressions de M. Lalande, sous la justice *constituée* une justice *constituante*. Le contrat et la loi ont un rôle indispensable, c'est celui qui consiste à *déterminer* le droit ; ils le disent, ils le fixent, mais ils n'en sont pas la source. On ne peut admettre que l'Etat soit la source du droit ; cette thèse, si familière aux Anciens, qui renaît dans bien des esprits à notre époque, est au fond impensable ; l'idée d'une amélioration et même simplement d'une interprétation des lois suppose l'idée d'une justice idéale par référence à laquelle se feront cette interprétation et ce progrès.

On ne peut donc définir la justice comme un donné, à partir des droits établis, puisque ces droits ne sont des droits que parce qu'ils incarnent la justice.

Cette justice *constituante*, d'aucuns croient la trouver dans la conscience collective où elle serait diffuse, à l'état d'exigences à demi-conscientes et non formulées. Mais sommes-nous plus avancés ? Qu'est-ce d'abord que la conscience collective ? une opinion moyenne, contingente, parfois faussée ou fabriquée. L'opinion, souvent d'ailleurs, se diversifie et s'affole ; il n'est que de voir comment elle se partage sur des questions telles que le duel ou le suicide des incurables. Et surtout cette conscience collective, en tant que telle, n'est qu'un fait et ne peut constituer le droit. Sans doute, par ses exigences ou ses répugnances, par son degré d'affinement et de civilisation, la conscience collective joue un rôle indispensable dans « l'invention » des droits et des institutions ; elle représente un ensemble de conditions qui rendent possible ou impossible l'avènement de telle loi ou de telle mesure ; on sait qu'une loi ne peut naître ou se maintenir de façon efficace que si l'état

des esprits, l'opinion régnante, les mœurs l'appellent ou, au moins, la rendent possible. Mais la conscience collective semble bien impuissante à créer et même à dire le droit, car elle ne peut se contrôler et se rectifier ; c'est la conscience individuelle qui seule est raisonnable, qui seule peut se dédoubler, réfléchir et par conséquent saisir dans un ordre de fait un ordre de droit.

La justice n'est pas une donnée de l'expérience, elle n'est nulle part incarnée, nulle part formulée, mais elle se situe, au delà de toute incarnation et de tout discours, comme un idéal. Admettra-t-on que la justice puisse se définir d'une façon toute formelle comme attitude de la raison ? elle serait alors l'essence même du rationnel, c'est-à-dire l'impersonnalité, mais, comme dit Rauh, « hormis la règle d'être impartial, on n'en peut rien tirer de déterminé »<sup>1</sup>. En fait, sous la règle de l'universalité, il faut reconnaître un vouloir profond, qui est volonté de vie sociale. La justice ne se définira pas uniquement du point de vue formel, elle exprime un certain idéal de vie sociale.

En quoi consiste cet idéal ? Mais la réponse n'est pas moins évasive, car si l'on admet que la justice est un progrès vers un idéal, nous verrons que celui-ci est bien difficile à définir. La justice est, dira-t-on, le respect de la dignité de la personne humaine. En quoi consiste cette dignité ? A quel caractère de l'homme est-elle attachée ?

Il est naturel de la placer dans la liberté ; l'homme n'est-il pas une personne autonome ? La justice est pour certains l'art de faire coexister des libertés. Mais cette doctrine risque d'aboutir, nous le savons, à un indivi-

1. *Etudes de morale*, p. 21.

dualisme qui voit en chaque homme une volonté souveraine limitée seulement par les libertés voisines qui, par hypothèse, valent la sienne ; cette philosophie juridique consacre la concurrence parfois la plus féroce et ne règle l'activité des hommes que du dehors. Si la dignité de l'homme est tout entière dans sa liberté, les hommes ne sont plus que des appétits qui s'organiseront entre eux selon leurs intérêts ou leurs forces.

On essaye alors de définir la justice par l'égalité ; un homme vaut un homme. Aucune idée, en effet, n'a plus de rapport avec l'idée de justice que celle d'égalité. Mais l'égalité n'est pas un caractère des hommes ; ceux-ci sont au contraire tous fort différents et inégaux. Il ne s'agit donc pas d'une égalité à respecter, il s'agit tout au plus d'une égalité à réaliser. Et ceci pose bien des problèmes, car de quelle égalité s'agit-il ? Il y a deux sortes d'égalité : l'égalité dans les résultats et les jouissances, et l'égalité dans les aptitudes et le pouvoir. Ces deux égalités peuvent-elles être aisément recherchées ensemble ? Quelle est celle qui définit la justice ? L'égalité ne peut guère se réaliser sans que la liberté ne supporte quelque limitation. Enfin, l'égalité est-elle par elle-même et à soi seule un idéal ? Il semble que l'égalité dans la misère ou la souffrance n'est pas préférable à un régime de prospérité supérieure qui comporterait moins d'égalité.

Il n'y a pas une dignité humaine définie, constituée par des caractères nets et précis ; l'homme n'a pas une dignité comme il a un cœur ou des poumons. Sans doute, si l'on s'en tient à des vues extrêmement générales, l'homme a bien une dignité qui consiste en son être raisonnable, en sa vie, en son activité, mais dès qu'il faudra préciser les limites de l'expansion de cette vie ou du déploiement de cette activité, les difficultés renaîtront. Il n'y a pas une

dignité humaine objectivement concevable. Le progrès de la justice consiste précisément à inventer une dignité humaine toujours plus haute et plus riche. Le progrès ne consiste pas à s'approcher de plus en plus près d'un idéal de dignité humaine *conçu* avant que ce progrès ait eu lieu. Il y a de l'invention en morale. Nous ne nous en rendons pas très bien compte car les formes sociales se modifient parfois lentement, et surtout nous manquons d'imagination et concevons difficilement que les choses puissent être autres que nous les voyons. Mais il est des domaines où l'on surprend cette invention de la moralité en train de s'opérer. N'est-ce pas ce qui se passe sur le plan international où les hommes s'efforcent, en tâtonnant, de créer des organismes de droit positif ?

La justice n'est donc pas une donnée de l'expérience ni même un idéal susceptible d'être énoncé et de constituer un concept ; tout concept de justice ne sera que le concept d'une certaine justice réalisée à tel moment du temps et en tel lieu de l'espace. Il faut donc aller plus loin que le concept, ou, plutôt, il faut, dans le concept, dépasser ce qui est représentable et, creusant plus profondément, atteindre la loi même de construction du concept. Si nous voulons comprendre la justice, ce n'est pas en dégageant du donné un idéal qui y serait contenu, c'est au contraire en essayant de saisir l'acte par lequel l'esprit se reconnaît dans ce donné et retrouve ses secrètes exigences dans ce qui lui est proposé sous le nom de justice. Si la réflexion socratique, par exemple, ne définissait pas le juste, elle mettrait l'esprit dans l'attitude même de la justice<sup>1</sup>. La justice n'est donc pas un résultat, elle est un effort, elle

1. Cf. L. BRUNSCHVIG, *Le progrès de la conscience...*, p. 8.

est une invention progressive. Essayons d'en trouver la loi et l'orientation.

Cette troisième méthode, qui n'est ni l'observation ni l'abstraction, est la réflexion qui retrouve l'esprit dans les choses, et, remontant de la diversité à l'unité, s'efforce de comprendre comment l'unité produit la diversité. Penser ce qu'on pense, non par fragments et en rattachant ces fragments les uns aux autres, mais en les reliant au tout, penser toujours avec la totalité de l'esprit, saisir le rapport de chaque chose à l'unité du tout, telle est la réflexion. Essayons de *réfléchir* la justice, c'est-à-dire de comprendre comment le tout de l'esprit se pense en elle et partiellement s'y réalise ; nous verrons ainsi quelles exigences profondes du vouloir et de la pensée déposent, à chaque époque, comme idéal stable, ce que nous appelons la justice, et, cependant, demeurent, par delà cette justice, vivantes et insatisfaites, comme un ferment qui nous incite à toujours dépasser les réalisations existantes.

## II

Pour réfléchir la justice, nous partirons des données concrètes les plus simples : les hommes se reconnaissent des droits. La vie sociale repose tout entière sur la détermination et le respect des droits d'un chacun ; qu'est-ce qu'un droit ?

Un droit est une exigence que je formule, une revendication que je suis autorisé à faire valoir ; c'est aussi, et réciproquement, chez mon prochain, une prétention analogue que je dois respecter. Bref, le droit est toujours exigence chez l'un et devoir de respect chez l'autre ; c'est, pour employer les expressions de M. Gurvitch, une règle

multilatérale, impérative-attributive <sup>1</sup>, qui définit une corrélation de prétentions et de dettes.

Pourquoi la vie sociale, et donc la vie humaine puisqu'elle n'est concevable que socialement, ne peut-elle se réaliser que par la reconnaissance de droits aux membres qui la composent ? Cela tient au caractère *individuel* des êtres humains.

Le mot *individu* et le mot *personne* qu'on lui oppose sont des termes à la mode ; cette distinction, ou mieux cette opposition corrélatrice, est en effet précieuse et, sans faire ici une analyse complète de cette double notion, nous voudrions indiquer en quoi elle peut nous être utile. La dualité de l'homme a été souvent mise en relief ; Biran aimait opposer l'être *simplex in vitalitate* à l'être *duplex in humanitate*. Certes, cela ne signifie pas qu'il y ait deux êtres en l'homme. On doit voir, dans la dualité individu et personne, la distinction de deux aspects qui ne sont pas séparables et dont chacun, si on l'isole, n'est qu'une abstraction ; l'homme est indivisiblement *individu* et *personne*.

Que signifient alors ces deux mots ? Les hommes sont, sous un certain rapport, exclusifs les uns des autres. Il y a une zone d'intérêts et de besoins où ils se limitent et se gênent : ce qu'il me faut d'air ou de nourriture, la fonction même que j'occupe dans la société pour gagner ma vie, ce sont choses que j'accapare et que les autres ne peuvent posséder en même temps que moi ; sur le plan de ces intérêts, ce que l'un acquiert, les autres ne l'ont pas ; nous dirons que c'est le plan de l'individu ; sur ce plan, les hommes sont *autres*. Mais il est un domaine où les hommes, bien loin d'être exclusifs, tendent au con-

1. *L'idée de droit social*, p. 111.

traire à s'identifier et communient entre eux : les découvertes d'un Pasteur ont fait sa gloire et son bonheur, ceux de sa famille, de sa patrie, de toute l'humanité ; la joie engendrée par l'artiste quand il a créé une œuvre belle est sa joie, mais aussi celle de tous ceux qui pourront et voudront admirer son œuvre ; ce plan, où les hommes ne font, pour ainsi dire, plus qu'une seule et même conscience, est le plan de la personne. Telle est l'idée qu'entre plusieurs autres nous voulons retenir comme caractéristique de l'opposition individu-personne. Mais si ces expressions désignent bien deux aspects de l'homme, ce ne sont pas deux aspects homogènes. Il ne faut pas penser cette opposition dans l'espace, mais plutôt, comme Bergson nous a appris à le faire, dans le temps ; ces deux aspects indiquent, à nos yeux, non pas tant deux natures que deux possibilités selon lesquelles l'homme peut se développer ; et c'est pourquoi, comme nous allons le voir, elles ne sont ni homogènes ni séparables. Cette dualité est, en effet, une opposition corrélatrice ; personne et individu sont deux termes qui n'ont de signification que l'un par l'autre, pour notre humanité, bien entendu, car l'existence de l'animal, d'un côté, et du pur esprit, de l'autre, n'est pas en question ici.

L'existence humaine oscille entre deux types d'être : ou le moi s'individualise, ou il se personnalise. Mais l'indivisibilité, en nous, de l'individu et de la personne fait que cette existence ne peut jamais atteindre, au moins dans l'espace et le temps, l'état définitif et stable d'une parfaite individualisation ou d'une parfaite personnalisation.

Notre moi, disions-nous, est un moi *militant* ; il est effort, c'est-à-dire qu'il ne peut s'affirmer que comme acte d'option, et acte d'option constamment renouvelé par

lequel il subordonne en lui l'individu à la personne ou au contraire la personne à l'individu : nous verrons qu'il n'y a de spiritualisation ou de personnalisation qu'au moyen de l'individu. Se spiritualiser, c'est donner à ce qu'il y a en nous d'individuel une certaine signification ; le propre de l'individuel est précisément d'être possibilité de signe.

Ces indications sur la dualité individu-personne vont nous permettre de comprendre ce qu'est la justice. La justice constitue le premier acte et les préliminaires de notre spiritualisation. Les hommes sont autres, disions-nous ; et se personnaliser ne consiste pas à détruire cette altérité, mais à la transformer et à lui conférer une signification ; il est donc indispensable que l'individualité de chacun soit protégée et garantie, afin que librement il puisse disposer de soi. Qu'on y réfléchisse, on verra que l'expression disposer de soi n'a de sens que si l'on donne à l'homme une nature susceptible d'être chargée de signification.

La justice est l'acte par lequel j'affirme la valeur de l'individualité, tant la mienne que celle d'autrui, c'est-à-dire la valeur de ce caractère que nous avons d'être exclusifs et extérieurs les uns aux autres. La justice est la reconnaissance et l'affirmation de mon prochain en tant qu'*autre* ; pour employer un langage très moderne, nous dirons que la justice voit dans l'homme un *lui*.

Certains considèrent la justice comme une vertu toute négative ; ne pas nuire, à cela se ramèneraient toutes ses prescriptions. D'autres voient en elle un commandement positif : la justice ne consiste pas simplement à ne pas faire tort, elle est aussi désir de promouvoir le bien général, d'améliorer les institutions et les lois. La justice est, nous semble-t-il, à la fois et indivisiblement, négative et posi-

tive. Elle est négative en ce qu'elle est essentiellement un arrêt des forces instinctives et purement biologiques. Mais cet arrêt n'est pas un fait aveugle et accompli sans raison ; ce qui l'inspire, ce peut être l'égoïsme, le *do ut des*, mais, s'il en est ainsi, la justice n'est guère rationnelle puisqu'elle ne tend à réaliser qu'une unité extérieure d'équilibre de forces. Ce qui inspire cet arrêt des tendances égoïstes devant l'individualité d'autrui, c'est la présence, au sein de la conscience, d'un idéal de paix, de concorde et d'union entre les hommes. Il y a dans la justice plus qu'une attitude purement négative ; il y a l'affirmation d'autrui comme un *lui*, comme un être individuel, et l'affirmation que ce *lui* a une valeur : affirmation qui est respect, mais aussi désir de consolider et d'affermir cette individualité qui vaut en elle-même. La justice est la reconnaissance de mon prochain comme *autre*, reconnaissance qui me portera à ne point lui nuire d'une part, et d'autre part à vouloir que ce *lui* trouve les meilleures conditions d'existence et de développement. La justice est un effort positif, pour créer ce que nous appellerons *l'espace social*<sup>1</sup>, c'est-à-dire un milieu ou autrui et moi-même puissions évoluer à l'aise dans une réciprocité d'indépendance, établir des rapports de civilisation entre nous et déployer respectivement nos initiatives.

Cette expression de *reconnaissance* de la valeur de l'individualité est à prendre dans le sens où M. Gurvitch l'emploie. On peut, dit-il, sans être aucunement musicien, s'indigner contre ceux qui troublent un concert ; ainsi faut-il distinguer l'amour des valeurs et leur simple

1. HAURIOU a utilisé cette expression pour désigner trois éléments de la vie sociale : l'espèce humaine, le langage et le crédit, parce que ces trois éléments sont indéfiniment extensibles, actuels et successifs ; le progrès social est lié au perfectionnement de l'espace social ; cf. *La science sociale traditionnelle*, p. 261-293. Nous employons cette expression dans un sens analogue pour désigner un milieu où l'altérité des êtres est consacrée et organisée.

reconnaissance ; la justice n'est pas l'amour des valeurs de l'individualité, mais la reconnaissance de leur nécessité et de leur rôle <sup>1</sup>.

Si la justice est la position d'un chacun dans ce qu'il a d'individuel et d'exclusif, cela ne signifie donc pas que l'altérité, qui est une valeur toute biologique, soit voulue pour elle-même. Par delà l'altérité, ce qui est plus profondément voulu, c'est l'union. La justice est la consécration de l'individualité, parce que l'individualité est un moment indispensable de notre naissance spirituelle. La justice n'est pas l'idéal moral, mais s'apparente à lui et est produite, de quelque façon, par cet idéal qu'elle a pour but non de réaliser, mais de servir. Elle n'est pas l'affirmation de l'individualité comme valeur, mais elle consiste à attribuer à l'individualité ce qu'elle peut acquérir de valeur, en l'orientant vers l'idéal moral. La justice est un effort pour valoriser *l'individu* dans l'homme.

### III

Nous trouverons confirmation de notre idée en étudiant la notion d'égalité. La justice est égalité. Il semble, en effet, que l'égalité et la réciprocité sont les catégories mêmes sous lesquelles ont dû, de tout temps dans l'humanité, se faire les échanges <sup>2</sup>. Passant de l'échange des choses aux relations entre personnes, la justice a toujours été une mesureuse : elle adapte, elle proportionne, elle équilibre, elle établit des compensations. Sa fonction propre semble consister à mettre en équation ; l'exigence rationnelle n'est

1. *L'idée de droit social*, p. 100.

2. *Les deux sources de la morale et de la religion*, p. 67.

pas de voir tous les hommes égaux, car, comme le dit M. Brunschvicg, « autant vaudrait dire que l'arithmétique consiste à poser l'égalité de tous les nombres. En fait, l'élément d'une science politique rationnelle, ce n'est pas l'homme en tant qu'individu, mais la fonction qu'il exerce dans la société, l'homme en tant que justiciable ou en tant que producteur. Et chacune de ses fonctions se résout en une série de rapports qu'il s'agit d'analyser, pour déterminer les équivalences et les proportionnalités dont la stricte observation fera la société juste »<sup>1</sup>. La raison a pour tâche d'établir des équivalences en un domaine où elles ne sont pas toutes faites, pour cela la justice, lentement et peu à peu, établit ces équivalences d'abord entre choses, puis entre fonctions ; et finalement elle est amenée à concevoir cette égalité entre les hommes eux-mêmes ; mais, comme le pense M. Bergson, de l'égalité dans les échanges à l'égalité entre les personnes, il y a discontinuité, et il a fallu un effort véritable d'invention pour passer de l'une à l'autre. Mais, que cette idée d'égalité soit plus ou moins étendue, et quelle que soit son origine, il est bien évident qu'elle est étroitement apparentée à l'idée de justice, personne n'en disconviendra.

M. Parodi a essayé de montrer qu'elle était « une sorte de catégorie nécessaire de la raison pratique »<sup>2</sup> que l'on retrouve en toute société. Cette égalité se réaliserait en trois étapes : d'abord, dans les sociétés les plus différenciées, à l'intérieur de la classe ou de la caste règne bien l'égalité ; et toute classification sociale repose sur l'égalité des individus appartenant à une même classe. La seconde étape est caractérisée par la dissolution lente et pro-

1. *B. S. fr. Ph.*, 1910, *Les fonctions de la raison*, p. 129.

2. *Ibid.*, *La notion d'égalité sociale*, p. 55.

gressive des distinctions d'origine sociale, de telle façon qu'il n'y a plus entre les membres de la société que les inégalités qui découlent de leur valeur propre ou de leur nature individuelle. Enfin, dans une troisième étape, mais M. Parodi concède qu'elle est peut-être tout idéale, on pourrait concevoir une société où tous seraient traités de façon égale, quels que soient leurs fonctions ou les services qu'ils rendent. Ainsi l'égalité, autre nom de la justice, est une condition essentielle de la société, et cela parce qu'elle constitue l'exigence profonde de la raison.

Si l'égalité est au cœur même de la justice, il faut approfondir cette idée. Admettre l'égalité des hommes, c'est poser en face de moi un être qui m'est équivalent, qui s'affirme à côté de moi, sur lequel je ne peux rien entreprendre. Dans l'égalité, il y a l'altérité. Celui qui m'oppose son droit, égal au mien, me résiste infiniment plus qu'une chose. Il m'est extérieur d'une extériorité bien plus profonde et radicale que les objets ; de ceux-ci je me sers, ils prolongent mon action, ils sont à moi et de moi ; mais celui qui m'oppose son droit est absolument autre que moi. Deux êtres ne peuvent être déclarés égaux que si on les considère d'abord comme extérieurs l'un à l'autre. L'égalité est ce que devient l'extériorité des *individus*, quand ceux-ci aspirent à former une communauté morale ; « en tant que les hommes se considèrent mutuellement comme participant à la communauté morale et agissant en vertu d'un même principe intérieur, le rapport d'extériorité qui résultait entre eux de l'état de nature se transforme en rapport d'égalité » <sup>1</sup>.

Aussi n'est-il peut-être pas très exact de parler de l'égalité des personnes spirituelles ; nous ne croyons pas, bien

1. L. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, p. 216.

que cela puisse paraître contraire au sentiment commun, que des personnes soient égales, car celles-ci, en tant que spirituelles, si nous ne pensons pas qu'elles s'identifient (car c'est encore là une catégorie prise dans le domaine de la spatialité), ne peuvent être qu'intérieures les unes aux autres, si bien que l'idée d'égalité ne leur est plus applicable. Elles seront dites égales précisément dans la mesure où elles ne sont pas encore spiritualisées ; et l'égalité que l'on a en vue est bien plutôt celle des individualités considérées comme conditions et instruments de cette spiritualisation. Comme la justice, l'égalité est intelligible en tant qu'*intermédiaire*, non en tant qu'*état*.

Cet aspect de l'égalité explique bien des choses. C'est parce que la justice voit dans les hommes des individualités extérieures les unes aux autres que la justice se laisse formuler et qu'on peut déterminer avec précision les devoirs qu'elle comporte. Le langage a besoin de termes distincts et fixes, de sujets et de compléments ; la justice les lui fournit précisément parce qu'elle considère les hommes comme *autres* et leurs fonctions comme diverses ; c'est pourquoi elle peut régler leurs rapports au moyen de formules juridiques.

C'est parce que la justice se formule qu'elle est exigible. L'idée d'obligation et celle d'altérité sont en connexion. Il n'y a d'obligation que pour une conscience qui n'est pas intérieure à elle-même et au tout et qui doit se formuler, sous forme discursive, un enchaînement nécessaire d'actes et d'intentions exprimant cette intériorité. Mais si cette intériorité se réalisait, l'obligation s'évanouirait, puisque l'obligation n'exprime qu'un manque ; et nous sentons bien que plus la charité règne dans une âme, moins ses devoirs lui apparaissent comme des obligations.

## IV

Nous pouvons voir, maintenant, comment la justice est une notion incomplète, à la considérer en elle-même. L'intention qui s'exprime en elle n'est pas consistante par soi, la fin immédiate qu'elle vise ne peut être conçue comme une fin absolue.

La justice seule ne fonde pas la vie sociale ; cette affirmation peut paraître un paradoxe, car *ubi societas, ibi jus*, disaient les anciens. Certes, nous ne voulons pas nous inscrire en faux contre cet adage ; mais il n'indique qu'une condition nécessaire et non point la condition suffisante de la véritable vie en société. En effet, affirmer les droits des membres du corps social, les affirmer avec toujours plus de précision et les garantir toujours avec plus de force et de sécurité est chose excellente et nécessaire aux relations humaines, mais la vie sociale exige davantage. Affirmer les droits, c'est fortifier les individualités ; c'est consolider le fait que les hommes sont, entre eux, non seulement différents, mais *autres*. A la limite, une vie sociale, qui ne serait fondée que sur la justice et ne concevrait entre les hommes d'autres rapports que des rapports de droit, offrirait extérieurement une certaine cohérence solide, elle pourrait être fortement et harmonieusement organisée, mais elle ne réaliserait pas l'idéal d'union et de concorde, d'amitié et de don réciproque qui constitue la vraie vie sociale. Elle serait, cette cité de justice, un groupement où des forces extérieures les unes aux autres seraient maintenues en équilibre, elle ne serait pas la communauté des esprits et des volontés unis intérieurement.

Nous assistons, depuis longtemps, à un accroissement de la justice aux dépens de la charité. Le domaine des droits et des devoirs définis et exigibles s'étend au détriment des initiatives de la bonne volonté individuelle et de la libre charité ; c'est ainsi que les responsabilités de l'employeur ou le respect de l'hygiène ont progressivement donné lieu à des droits et devoirs de plus en plus nettement formulés. Faut-il se plaindre de cette évolution si caractéristique du monde social contemporain ? Non, évidemment ; qui pourrait déplorer que la dignité humaine soit mieux comprise et le droit de chacun mieux garanti ?

Cependant nous ne croyons pas que cette évolution, qui transforme ce qui était devoirs de charité en devoirs de justice, constitue, à elle seule, le progrès moral. Si cette évolution, quelque souhaitable qu'elle fût, devait entraîner une diminution de l'esprit d'union et de charité entre les hommes, elle ne servirait pas l'idéal moral. Pour assurer une vie sociale toujours meilleure, l'accroissement de la justice doit s'accompagner d'une augmentation de l'amour ; or le développement de la justice ne produit pas automatiquement un accroissement de charité ; il n'est que de s'examiner soi-même pour sentir, réelle et fréquente, la tentation de se reposer sur les institutions et les devoirs codifiés, dans le but d'esquiver des initiatives libres et coûteuses. Consolider les droits, c'est parfois indirectement favoriser l'égoïsme et tenter chacun de se replier sur soi-même. Qu'on nous comprenne bien, nous ne disons pas cela pour discréditer le progrès des institutions et des lois ; nous appelons de tous nos vœux le règne d'une justice toujours plus parfaite ; mais nous voulons simplement montrer que le progrès de la justice n'est pas, à soi seul, tout le progrès moral et social, ni qu'il le produise nécessairement.

Nous voulions *réfléchir* la justice, c'est-à-dire chercher ce que la justice signifie quand on la rapporte au tout de l'esprit et quelle intention l'anime. Nous constatons que la justice, même achevée, ne définit pas l'idéal de la vie sociale. Nous dirions volontiers que l'idée de justice, au sens où un platonicien entendrait le mot idée, n'est pas adéquate à l'idée de société que notre raison exige.

La justice ne fonde pas davantage le moi ; elle ne donne pas à la conscience la plénitude d'être à laquelle elle aspire. En effet, d'une part, le moi qui s'affirme dans l'acte de justice n'est pas, sans doute, le moi biologique, l'être qui n'est qu'appétits, c'est bien une conscience rationnelle qui comprend le tout social, se limite et se situe à l'intérieur de la collectivité ; mais cette conscience de justice ne nous donne qu'un moi séparé qui n'a avec les autres que des relations externes. Si l'on considère d'autre part la justice comme s'exprimant en un droit social où le moi est intégré dans la collectivité, ne risque-t-on pas, sous prétexte de lui donner une âme plus riche et plus haute, de l'absorber et de l'anéantir dans le tout ? Dans les deux cas, la conscience juste n'est pas la conscience achevée qui s'apparaît à soi-même comme pleinement rationnelle. Dans le premier cas, ce moi séparé de l'univers spirituel ne communique que par le dehors avec les autres consciences, sans être véritablement intérieur au tout. Dans le second cas, le moi sort sans doute de l'individualité biologique ou psychologique, mais c'est alors pour s'absorber dans un tout où il ne se saisit que comme un élément ou un organe. Et ce tout constitue une autre individualité, race, nation ou classe, ce qui n'est au fond qu'une forme complexe et plus héroïque d'égoïsme, mais une forme qui n'en est que plus subtile. La conscience se trompe, qui ne demande son épanouisse-

ment qu'à l'accomplissement de la justice ; la conscience juste ne réalise qu'un moi tronqué qui ne répond pas à ses aspirations profondes ; car la conscience aspire à s'égaliser au tout de l'esprit ; elle est orientée vers l'infini.

Enfin la justice ne réalise pas cette parfaite unité en laquelle consiste la pleine intelligibilité. Les sociétés dont les membres ne sont liés que par des relations de droit sont des assemblages d'atomes, c'est-à-dire d'êtres constitués avant leur entrée en relation. Ces êtres, conçus comme existant avant toute vie sociale, ne peuvent composer entre eux cette communauté parfaitement une où chaque membre est intérieur à tous les autres. « La justice n'est pas par elle-même un idéal », dit M. Gurvitch<sup>1</sup> ; elle n'est qu'un instrument au service de l'idéal. Et l'idéal moral auquel nous aspirons, c'est l'union et la concorde, l'échange amical des vies, l'amour. Cet idéal est celui que la raison, ouvrière d'unité, exige : l'amour est plus intelligible que la justice, parce qu'il réalise une plus parfaite unité. C'est ce que nous voudrions montrer maintenant.

1. *L'idée de droit social*, p. 103.



## CHAPITRE IV

### L'AMOUR ET LA RAISON

Nous cherchons à déterminer l'acte par lequel le *moi* se réalise dans la plénitude de son intention. Cet acte doit, en même temps, et, pour ainsi dire, identiquement, poser le moi et tous les autres sujets, et ainsi rendre toutes choses intelligibles. La constitution d'une véritable société de sujets ne peut être demandée à la seule justice. La justice ne se suffit pas. Elle tend à créer un monde d'individualités ayant leur fin en elles-mêmes et rapprochées du dehors seulement ; elle n'établit qu'un équilibre de forces. Elle nous a paru n'être pas pleinement rationnelle, puisqu'elle ne réalise pas cette unité absolue et concrète en laquelle consistent la société idéale et l'intelligibilité parfaite.

Et pourtant, souvent, nous le savons, la justice est considérée comme l'expression même de la raison, par opposition à la charité que l'on juge de nature sentimentale. Cette antithèse classique de la justice rationnelle et de la charité affective est-elle une vue bien profonde ? On pourrait montrer d'abord que la justice, elle aussi, est sentiment. L'éveil de cette justice sentie précède la naissance de la réflexion chez l'homme qui revendique ses droits, et même chez le simple spectateur d'une injus-

tice quelconque. Il y a un exercice spontané de ce sens de la justice qui est sentiment de la valeur égale des êtres, du respect qu'on doit à autrui ; cette conscience confuse du juste s'éveille assez tôt chez l'enfant. Lorsque la justice est réfléchie et rationalisée, subsiste encore tout un ensemble de données affectives qui lui font cortège.

Par ailleurs, le sentiment n'est pas une poussée affective absolument irrationnelle, un instinct aveugle ; il s'opère en lui une intellectualisation des tendances ; et sans doute doit-on se représenter le sentiment comme la synthèse des diverses puissances de notre être, toutes fondues en une seule aspiration dont la raison n'est pas absente. D'autre part, et c'est le point important sur lequel nous insisterons, la charité n'est pas uniquement affective, elle est, comme la justice *et plus encore*, d'essence rationnelle ; mais, pour le montrer, nous devons d'abord préciser les idées de raison et d'intelligible.

## I

La raison est un ensemble de normes ou d'exigences qui sont constitutives de notre esprit. Ces exigences définissent un idéal d'intelligibilité ; mais cet idéal n'est pas absolument fixe ; « la Raison, disait Boutroux, est un être qui vit : elle se forme, se cultive, se perfectionne, s'agrandit, s'enrichit, en se nourrissant de réalités, en s'adaptant de plus en plus complètement aux choses »<sup>1</sup>. La tâche des philosophes est précisément d'élargir cet

1. B. S. fr. Ph., 1907, *Sur la Nécessité, la Finalité et la Liberté chez Hegel*, p. 154. « La raison, dit M. Le Senne, n'est pas une nature, c'est un idéal, dont le principe réel est en Dieu, dont il exprime, non seulement l'unité, mais l'infinité » (B. S. fr. Ph., 1932, *Le Devoir comme principe de toute valeur*, p. 20).

idéal d'intelligibilité de façon à comprendre toujours davantage ce qui d'abord scandalisait leur raison, comme le sensible ou la multiplicité et l'individualité des choses ; la raison se constitue. Deux questions se posent : que signifie ce besoin d'intelligibilité ? Et quelle en est l'orientation ?

Ce besoin d'intelligibilité exprime notre conviction que le donné présent ne se suffit pas et ne nous suffit pas, qu'il doit, pour être vraiment et pleinement, non seulement être donné, mais encore se justifier et, pour ainsi dire, montrer ses titres à être. Il y a un véritable instinct rationnel, comme dit M. Burloud<sup>1</sup>, qui apparaît dès les premières années de la vie. L'émotion qui correspond à cet instinct est l'étonnement qui n'est rien d'autre que le principe de raison suffisante ou d'universelle intelligibilité, non en tant que règle logique mais en tant qu'exigence vitale. Ce principe exprime la nécessité où nous sommes, en face de quoi que ce soit, de ne pas nous contenter de l'existence de *fait* que l'être ou l'événement nous paraissent avoir, mais d'exiger qu'ils manifestent en quelque sorte un *droit* à exister. Pourquoi nous interrogeons-nous sur l'existence ? ne pourrions-nous la recevoir passivement et l'accepter telle qu'elle est, en toute candeur ? Pourquoi ne pas nous contenter du réel qui apparaît et nous enquérir de ses titres à être légitimement ? Cette exigence signifie que l'être, auquel nous aspirons et vers lequel nous sommes orientés, n'est pas simplement ce qui nous est donné. Il y a plus en nous que ce que peut satisfaire l'expérience du moment présent.

La raison est donc une tendance et non seulement un ensemble de formes, mais une tendance vers quoi ? Nous

1. *La Pensée conceptuelle*, p. 219-220.

le comprendrons, si nous cherchons ce qu'elle exige, quand elle impose aux choses de manifester leur droit à être. Si la raison évolue, elle doit avoir un sens ; si elle croît, elle doit avoir une loi de croissance. Il y a nécessairement un invariant au fond de la raison ? Quel est-il ? Sous la raison constituée, variable avec les époques, quel est le principe de constitution, la raison constituante ?

Nous jugeons qu'une chose a droit à être, lorsque nous pouvons la rattacher au *tout* de quelque façon. Comprendre ou expliquer, c'est toujours relier une partie à une totalité. Cette intégration des éléments est précisément ce qui les rend intelligibles. La signification va de l'ensemble aux parties. Et ce tout s'intégrera à nouveau dans une plus vaste totalité ; c'est pourquoi, de proche en proche, le tout de l'être est engagé dans le moindre acte de compréhension. Quant au tout de l'être, il est intelligible par lui-même, puisqu'en dehors de lui il n'y a rien. Nous ne pensons pas qu'il faille superposer à l'être un monde de nécessités idéales, un modèle en fonction duquel l'être soit jugé. Il n'y a pas, antérieur à l'être, un néant plein d'idées. Il n'y a pas des objets intelligibles en fonction desquels nous comprendrions les objets de l'expérience. Ce qui est intelligible, c'est l'être dans sa plénitude et sa totalité. Le tout de l'être est identique au tout de l'esprit. La conscience, qui serait assez forte et assez vaste pour unifier l'être tout entier, ne se poserait plus aucune question au sujet de l'intelligibilité des choses. Et que pourrait se demander une conscience à laquelle le *Tout* serait donné ? La raison n'est pas une norme détachée de l'être ; si elle nous paraît s'en dissocier, c'est parce que l'être ne nous est donné que d'une façon incomplète.

La raison est un effort vers l'un ; c'est à la totalité que

nous sommes ordonnés, mais à une totalité de valeur et de signification. Car cette « incomplétude » de l'expérience doit être entendue non seulement en extension, mais plus encore en compréhension ; elle est à la fois quantitative et qualitative. L'être que nous donne l'expérience du moment présent est insuffisant quantitativement comme le montrent sa multiplicité dans l'espace et son devenir dans le temps, mais il l'est encore bien davantage dans sa valeur et sa signification ; et c'est surtout à ce point de vue que notre conscience aspire à la totalité.

Nous avons à achever l'être puisqu'il ne nous en est donné que des aspects et pour ainsi dire des possibilités. C'est à nous de donner un sens au monde. Le principe de raison affirme que les choses sont intelligibles ; mais cela ne signifie pas qu'elles le sont comme le seraient un texte de langue étrangère ou quelque vieux grimoire qui auraient un sens tout constitué et déposé en eux. Le principe de raison signifie que nous avons à prendre le monde de telle façon qu'il reçoive une signification d'ensemble. Le monde n'est pas tout fait ; à chaque instant notre action le modifie et le transforme. Il est moins un problème à comprendre spéculativement que le théâtre de notre action. Nous avons à faire un monde intelligible et à donner un sens à notre vie. Nous y réussirons d'autant plus que nous nous mettrons au point de vue où toutes choses apparaîtront dans leur unité. Poser le *tout* et l'infinie multiplicité de ses détails dans un seul et même acte de conscience, tel est l'idéal inaccessible de la raison. La raison est faiseuse d'unité, mais d'unité totale. Rien n'est plus contraire à son vœu que les unités partielles, fermées sur elles et comme insulaires. La cohérence du rêve ou de la folie, si forte qu'elle soit pour le rêveur ou

le fou, n'est cependant qu'incohérence puisque le tout de l'expérience la rejette.

Cet effort vers l'un se réalise de façons diverses, et le tableau classique des catégories pourrait assez facilement être présenté comme un itinéraire de notre raison en quête d'une intelligibilité toujours plus haute. Sans vouloir traiter complètement cette question, nous voudrions indiquer les grandes directions selon lesquelles l'esprit humain s'efforce de résoudre le problème de l'un et du multiple.

La plus simple et la plus radicale façon de réaliser l'unité est de s'appuyer sur la catégorie de l'identité ; réduire les différences, ne retenir des choses que leurs éléments communs, ramener les termes divers à ce qu'ils contiennent d'identique, ce sont là des procédés qui ont singulièrement réussi à l'intelligence humaine. On sait comment, pour certains, expliquer c'est identifier. La science mécaniste a connu d'indéniables succès. Certes la recherche de l'identique est légitime et féconde, mais satisfait-elle entièrement ce besoin d'intelligibilité qui nous constitue en tant qu'êtres pensants ? On a souvent fait remarquer qu'à expliquer les choses par l'identité, on tendait à les dissoudre. Ce genre d'explication substitue à la réalité concrète, irréductiblement diverse et changeante, un schème abstrait qui n'en est qu'un équivalent très appauvri. Le grand intérêt de ce schème est de permettre l'action ; celle-ci demande, en effet, que nous retenions des choses ce qu'elles offrent d'utilisable. L'action ne voit dans les objets que les services qu'ils rendent ou les fonctions qu'ils remplissent, mais l'esprit, qui veut connaître le monde complètement, ne peut admettre que l'individualité des êtres et leurs qualités singulières soient ainsi éliminées. D'ailleurs elles ne peuvent l'être ; « sans

les irrationnels, sans ces chocs qui nous arrêtent et nous fournissent une matière réelle à élaborer, il n'y aurait point d'œuvre à faire en ce monde. Comprendre, ce n'est pas seulement dénaturer la qualité pour la transformer en quantité, dire que rien ne se passe, que le monde a oublié d'exister. La raison ne nie pas la réalité : elle la légitime. Elle ne nie pas les originalités : elle les reconnaît »<sup>1</sup>.

Aussi, renonçant à suivre cette première orientation, l'esprit se tourne d'un autre côté. Soucieux de rendre raison de la multiplicité des êtres, il essaye de montrer comment ils s'ordonnent en une organisation harmonieuse ; cette nouvelle réalisation de l'unité s'appuie sur l'idée de finalité<sup>2</sup>. Posant la totalité avant les parties, l'esprit montre que celle-là rend compte de celles-ci ; les idées de fonction ou de rôle expliquent comment des êtres individuels concourent, tous ensemble et chacun selon un rapport particulier, à la constitution d'un tout organique. De cette façon, l'aspect individuel des choses, les êtres singuliers, éléments ou organes, sont expliqués.

Identité et finalité, telles sont les deux directions entre lesquelles l'esprit humain doit choisir ; quand il réfléchit à l'idée de causalité qui est celle d'un univers où les êtres agissent les uns sur les autres, il s'aperçoit bien vite que cette catégorie de causalité ne se suffit pas et qu'il doit,

1. DELACROIX, *Le langage et la pensée*, 1<sup>re</sup> éd., p. 440, note.

2. On s'étonnera peut-être que nous ne rangions pas la *causalité* parmi les catégories essentielles ; l'idée de causalité est une des premières étapes de l'itinéraire dont nous parlons ; elle apparaît dès que l'esprit se heurte à la multiplicité des choses et sent le besoin de constituer avec elles un *univers*. Mais l'idée de cause n'est pas consistante par soi ; les analyses de Lachelier ou d'Hamelin nous paraissent convaincantes ; en particulier, ce dernier a bien montré que, vu du côté de la cause, l'effet était pur résultat et restait indéterminé. La réflexion doit donc poursuivre son effort, et c'est là que se produit pour la pensée une crise. Deux voies s'ouvrent : ou bien nous approfondirons l'idée de cause en l'infléchissant vers celle d'identité, ou bien nous la compléterons en nous orientant vers celle de finalité ; ces deux notions seules sont consistantes par elles-mêmes quoique encore, peut-être, insuffisantes à satisfaire notre besoin complet d'intelligibilité.

poussé par son désir de comprendre, la réfléchir davantage et l'orienter soit du côté de l'identité, soit du côté de la finalité. Sans doute, ces deux modes d'explication ne sont pas exclusifs l'un de l'autre ; ils constituent plutôt deux voies possibles menant à des buts différents. L'explication par la finalité a souvent été, depuis Platon, préférée des philosophes, qui l'ont trouvée plus satisfaisante pour l'esprit, si elle est moins utile pour l'action.

Nous ne croyons pas cependant que l'esprit humain trouve dans la catégorie de finalité et dans les idées connexes de fonction et d'organisation, de subordination et d'harmonie, tout ce que réclame le besoin d'intelligibilité qui est le fond même de son être. Dans la perspective finaliste, les parties sont expliquées par le tout ; mais elles n'ont ni être propre ni destinée personnelle. Dans un organisme, le tout est seul réel et les parties n'ont qu'une existence de membres, elles sont totalement subordonnées. Certes, la finalité rend compte des détails et des éléments singuliers, mais c'est en leur refusant une réalité en eux-mêmes et en les considérant comme des moyens ; l'explication peut être légitime, elle convient exactement à tout ce qui est produit complexe de la nature, ou agencement de moyens et d'organes en vue d'une intention à réaliser.

Peut-être est-il assez difficile de transporter cette explication du domaine de la fabrication et du monde de la vie à l'univers moral et aux sociétés humaines. Elle n'y est applicable que dans des limites assez étroites, dans la mesure justement où l'homme est une nature et appartient à la nature. Mais l'homme n'est-il qu'une nature, une pièce du monde ? Si l'on se met en face du problème qui est le nôtre, le problème du *moi*, si l'on veut comprendre comment le moi se pose comme sujet véritable

dans un monde de sujets également véritables, on verra vite que l'intégration finaliste, l'harmonisation totalitaire ne sont pas des catégories suffisantes. S'il ne s'agissait que de concevoir un monde de vivants, une société de fourmis ou d'abeilles, l'idée de finalité nous suffirait ; mais la question est de savoir si nous pouvons nous représenter le monde des sujets spirituels, la société humaine, sur le type finaliste d'une société animale ou d'un organisme biologique.

On le peut et on l'a fait, mais ce n'est, croyons-nous, qu'en manquant aux requêtes impérieuses de l'esprit ; l'envahissement de l'humain par le biologique en marque la déchéance. Le totalitarisme, à la mode en tant d'endroits, devient bien vite destructeur de la liberté et de la personne humaine. Un philosophe contemporain écrivait, il y a déjà une douzaine d'années : « D'une société, en sa plus haute exaltation de la vie collective, on peut attendre qu'elle mette l'individu en contact avec des réalités morales et humaines qui l'élèvent à un niveau supérieur ; mais, si on ne laisse pas le moyen à la conscience de faire sentir librement son influence dans la formation des impératifs qui paraissent surgir de ces réalités, on verra des groupes entiers, dans une sorte d'hypnose, marcher à l'appel d'un idéal qui ne fait que traduire les instincts les plus primitifs du corps social » <sup>1</sup>.

La difficulté est d'intégrer, dans une totalité, des êtres qui, sujets spirituels, ont leur fin en eux-mêmes, au delà de toute nature empirique, et ne peuvent être traités comme des instruments ou des moyens en vue d'une fin qui leur serait extérieure. Le monde humain ne deviendra intelligible que lorsque nous comprendrons comment peut se

1. NABERT, *L'expérience intérieure de la liberté*, p. 320.

constituer une *totalité faite de sujets spirituels et vraiment une*. Nous avons besoin d'une catégorie qui ne nous permette pas seulement de comprendre les différents êtres en les situant à l'intérieur d'une totalité dans laquelle ils sont pleinement absorbés et pour laquelle ils *sont*, mais qui nous explique la *production* d'une multiplicité d'êtres dont la valeur infinie réside précisément dans leur singularité.

L'ordre de la pratique a ses catégories comme l'ordre de la théorie et, si l'univers est plus une matière à informer ou à achever qu'un problème spéculatif à résoudre, les catégories de la pratique ne seraient-elles pas finalement celles auxquelles nous demanderons de faire apparaître l'intelligibilité du monde humain et, par contre-coup, du monde tout entier ?

La catégorie de la justice nous est apparue comme *insuffisante* ; elle ne réalise pas cette unité *absolue* vers laquelle nous tendons comme vers l'intelligibilité parfaite. Ne voyant dans chaque homme qu'un *lui*, considérant les hommes comme autres et exclusifs les uns des autres, elle ne les pose finalement que comme des individualités dont il faut à la fois garantir et limiter l'épanouissement ; elle les laisse partiellement extérieurs les uns aux autres.

Plus que la justice, la charité ou amour nous paraît produire l'unité véritable de la société ; plus que la justice, la charité ou amour est intelligible, parce que réalisant l'unité réelle absolue et concrète. Dans le tout que constituent des sujets unis entre eux par l'amour, nous avons, bien plus que dans un organisme vivant, l'unité absolue et concrète que la raison exige. L'amour unit sans détruire ce qu'il unit ; il n'est pas comme la finalité qui subordonne au tout les êtres individuels jusqu'à leur ôter leur être propre ; l'amour au contraire — et nous tâcherons

de le montrer — produit les êtres particuliers auxquels il confère une valeur infinie et une existence à eux, afin de s'enchanter de leur présence et de leur bonheur.

Telles sont les trois démarches de la raison à la recherche de l'unité : identité, finalité, amour, trois démarches qui respectivement *réduisent*, *situent* et *produisent* la multiplicité singulière. Dans la première, les différences individuelles sont *détruites*; l'esprit passe à côté du monde concret et ne construit qu'une unité abstraite. La seconde représente un effort pour rejoindre le réel; elle s'efforce de *situer* les éléments par rapport au tout et de les harmoniser dans un jeu de fonctions complémentaires; mais cette démarche ne pose que des unités naturelles, elle échoue à constituer une société de sujets. Il faut donc trouver une démarche qui pose une unité à la fois réelle et productive de parties réelles : ce sera l'amour. L'identité réduit les distinctions, la finalité les absorbe, seul l'amour les explique. Seul l'amour fait véritablement de celui qui aime une partie qui est le tout. Parce qu'il rend compte de l'être singulier, l'amour apparaît comme la catégorie suprême et l'expression même de l'intelligibilité : si nous voulons que le monde soit intelligible, il faut le prendre comme une œuvre d'amour. Nous ne croyons pas, en affirmant cela, céder à une vision sentimentale, nous avons voulu au contraire suivre la raison jusqu'au bout de son exigence fondamentale, nous souvenant de cet avertissement donné par un philosophe : « Rien ne paraît avoir été imprudent comme cette exagération de prudence qui interdit à la raison d'approfondir sa nature et d'achever son œuvre »<sup>1</sup>.

1. BRUNSCHVICG, *B. S. fr. Ph.*, 1910, *Les fonctions de la raison* p. 127.

## II

Notre époque a sans doute grand besoin de réfléchir sur l'idée de société ou de communauté. On montrerait, sans trop de difficultés, qu'à chacune des catégories de la raison, à chacun des types d'intelligibilité que nous venons de distinguer correspond un type de société. Il n'y a d'ailleurs rien d'étonnant à cela puisque la raison et la société ont entre elles les plus étroits rapports ; la raison est essentiellement ce qui ordonne et rassemble, elle est l'universel. Nous ne pensons, en aucune façon, que la raison naisse de la vie sociale et l'universel du collectif. C'est l'inverse qui nous paraît vrai : mais la société est le phénomène de la raison ; aussi doit-elle refléter toute la diversité que la raison manifeste dans ses recherches tâtonnantes.

A la catégorie de l'identité, assurément, ne correspond aucune communauté réelle, car la suppression des différences individuelles serait la négation même de toute vie sociale ; ce serait, si l'on veut, la limite vers laquelle tendrait une société d'esclaves où chaque être ne serait qu'un numéro, en supposant même que n'entrent pas en ligne de compte les aptitudes physiques ou mentales qui caractériseraient diversement chacun d'eux.

La catégorie de la finalité, au contraire, a de tout temps inspiré les sociologues. Toute collaboration humaine à une fin commune relève de cette catégorie ; n'est-ce pas elle essentiellement qui assemble les intentions, unit les vouloirs et, dans l'espoir d'un même résultat, identifie des êtres parfois très différents ? On connaît, depuis Menenius Agrippa, la fortune de la comparaison des

sociétés aux organismes. Mais cette comparaison est décevante dès qu'on veut la pousser un peu loin : dans un organisme, la réalité appartient au tout ; dans la société, elle appartient aux membres ; et se représenter la société sur ce type, c'est, ainsi que nous l'avons déjà noté, la concevoir comme une société animale où les individus sont au service de l'espèce.

Dans la collaboration à une œuvre commune, les individus ne sont pas groupés en eux-mêmes et pour eux-mêmes ; ils s'unissent par le dehors ou par leurs intérêts. C'est leur désir du résultat ou le besoin qu'ils ont les uns des autres qui cimentent leur union, mais ils n'entrent dans cette union que par un aspect de leur être ; l'objet de l'union n'est pas le don à l'autre en tant qu'autre. On se tromperait en se représentant la communauté humaine selon les suggestions du célèbre sonnet de Sully Prudhomme ; celui-ci n'exprime que la solidarité qui nous rend indispensables les uns aux autres, mais cette interdépendance n'engendre pas nécessairement l'amour. On veut trouver le *nous* dans la solidarité. Mais celle-ci ne crée qu'un *tout* objectif, où chacun n'est engagé que par un rôle ou une fonction et non pas en tant qu'il est un *moi*. On croit le trouver dans l'unité d'une même nature ou la participation à une commune volonté de puissance, de vie et d'expansion. Mais il ne s'agit là que d'une communion objective et le *nous* qui en résulte est le produit d'un déterminisme et non une communauté de sujets véritables. Scheler a bien noté comment une communion de ce genre, une communion « de masse », « *héroïse* l'individu, mais paralyse en même temps tout ce qui constitue l'individualité spirituelle »<sup>1</sup>.

1. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, traduction française, Paris 1928, p. 61.

M. Gurvitch, dans une des plus importantes œuvres de philosophie du droit de notre époque, esquisse une doctrine intéressante du *nous*<sup>1</sup>. Pour en indiquer l'idée générale, nous nous mettrons en face de la question qui se posait à ce philosophe. C'est un problème embarrassant que celui du fondement du droit ; la grande, l'unique difficulté est celle que l'on trouve à concilier deux termes antinomiques : l'individu et le groupe. On oscille perpétuellement de l'universalisme à l'individualisme.<sup>2</sup> L'individualisme place la valeur morale dans la personne séparée, mais la difficulté est alors de comprendre le droit qui ne sera qu'une contrainte extérieure exercée contre l'individu et à ses dépens ; le droit est absolument séparé de la morale, l'individu est coupé de la société. Si, au contraire, l'on attribue au groupe la valeur morale, l'individu ne compte plus comme fin en lui-même et est absorbé dans la collectivité, la morale est alors confondue avec le droit. Dans un cas comme dans l'autre, le droit ne consiste qu'en une entreprise de la force sur l'individu. Comment réaliser la synthèse *réelle* du groupe et de l'individu qui représentent, chacun, des valeurs égales ? L'égalité de ces deux valeurs, pour M. Gurvitch, nous est précisément démontrée par la critique réciproque et décisive que l'universalisme et l'individualisme font l'un de l'autre, critique qui manifeste qu'il y a, dans chacune de ces deux attitudes, quelque chose de bien fondé. Il faut donc édifier une doctrine où le groupe et la personne seront également conservés et sauvés dans leurs prétentions respectives.

Cette doctrine n'est pas possible tant que la philoso-

1. *L'idée de droit social*, Paris, 1932.

2. *Ibid.*, p. 97-98.

phie juridique utilise une logique *chosiste*<sup>1</sup> ; dans cette logique, les êtres sont spatialisés et conçus comme distincts à la manière des choses ou des objets dans l'espace. Aussi, lorsqu'il s'agit de concevoir leurs relations et de les constituer en société, comme on ne peut les concevoir que sur le modèle mécanique, c'est-à-dire comme agissant *du dehors* les uns sur les autres, on n'a le choix qu'entre deux solutions, celle de l'individualisme ou celle de l'universalisme.

Il y a une vérité de l'individualisme : c'est la valeur, la dignité et le caractère de fin en soi de la personne humaine ; et il y a une vérité de l'universalisme, c'est la valeur du groupe et la nécessité de lui subordonner ses membres. Du point de vue de la logique spontanée et courante qui spatialise la totalité et l'individu comme elle spatialise tout ce qu'elle connaît, il n'y a aucune possibilité de faire la synthèse de l'individualisme et de l'universalisme.

L'échec ordinaire des philosophies du droit provient de la logique qui les inspire ; si nous renonçons aux catégories spatialisées et si nous leur substituons des catégories plus souples et plus proches de la vie, nous verrons s'harmoniser les deux vérités qui se heurtaient. Aux catégories spatialisées de l'être conçu comme une multiplicité d'objets clos et séparés, nous substituerons la catégorie du *système concret* ou de la *totalité immanente* ; ces expressions sont pour M. Gurvitch synonymes. Ce qui caractérise le système concret, c'est que l'individu et le groupe y sont saisis dans leur relation et qu'on n'admettra plus de les comprendre ni avant cette relation, ni hors d'elle. Pour obtenir l'idée du système concret ou de la tota-

1. Cf. *ibid.*, p. 23, et aussi 1<sup>re</sup> partie, chap. 1.

lité immanente, il faut *despatialiser*<sup>1</sup> le social, et, pour cela, se représenter la collectivité et les individus qui la composent d'une façon dynamique. A une conception immobilisante, il faut substituer une conception *activiste* et concevoir l'être du groupe et de ses membres comme un devenir créateur. On comprendra mieux alors comment les membres et le groupe sont, entre eux, dans un rapport d'engendrement réciproque, puisqu'ils seront conçus comme deux réalités inter-agissantes et productrices; dans le système concret l'individu est un agent *fonctionnel*, il participe à la production du tout qui l'engendre<sup>2</sup>.

Mais cette synthèse, que M. Gurvitch appelle *l'intégration* des membres dans le tout, n'est effective que dans l'idéal. L'idéal moral est cette totalité immanente; à sa doctrine, M. Gurvitch donne le nom de transpersonnalisme; le transpersonnalisme opère la synthèse de l'individualisme et de l'universalisme, par « l'idée d'un flot superconscient de création pure (Esprit) dont la matière est formée par une infinité de consciences personnelles insubstituables, qui participent à la création »<sup>3</sup>. M. Gurvitch nous explique que dans cette conception le tout est distinct de la somme de ses membres et cependant ne leur est pas transcendant; l'élément qui les dépasse n'est ni objet ni personne, mais il est « l'activité supraconsciente (*Nous*) à laquelle sont immanentes par l'intermédiaire de l'action toutes les personnes »<sup>4</sup> et, à son tour, cette activité supraconsciente est immanente à chacune des personnes qui la constituent. C'est « un système mobile et concret d'équilibres, fondé sur la fusion

1. Cf. *ibid.*, p. 17-19.

2. Cf. *ibid.*, p. 23.

3. *Ibid.*, p. 10, note.

4. *Ibid.*, p. 10, note.

« de perspectives réciproques »<sup>1</sup>. L'intégration des membres au groupe est une participation interpénétrante du multiple dans l'un et de l'un dans le multiple. Il y a là une corrélation indissoluble du tout et de la partie, qui n'est concevable qu'à la suite de cette *déspatialisation* des catégories et à la condition de se représenter cette intégration selon un mode activiste ; intégrer un élément dans une totalité, c'est l'y faire entrer comme engendrant le tout qui l'engendre à son tour.

Telle nous apparaît cette riche pensée ; elle représente un effort pour comprendre comment est possible une société de sujets et s'efforce de maintenir l'égale valeur du tout et de la personne. M. Gurvitch affirme l'intention très nette de sauver la personne et refuse de concevoir la totalité comme transcendante. Il conçoit l'Esprit comme « un flot superconscient de création pure » et ce flot a comme matière, une infinité de personnes insubstituables et valeurs en soi. Cependant, nous ne voudrions pas tomber dans une sorte de monisme objectif du *nous* où la personne apparaîtrait plus comme un mode que comme un être. Il est vrai que M. Gurvitch ne s'étend guère sur les supposés métaphysiques de sa construction éthico-juridique. Mais l'idée de fonction apparaît capitale dans sa thèse, et cette idée fait un peu peur à qui veut sauvegarder la personne. D'autre part, M. Gurvitch parle d'un flot *superconscient* de création pure ; il pense que le droit naît de la couche de la communauté qui n'est pas personnifiée ; c'est le droit social inorganisé qui l'emporte ; ce qu'il y a de plus riche et de plus fécond, c'est la com-

1. *Ibid.*, p. 16.

munauté sous-jacente, l'infrastructure : tout cela ne laisse-t-il pas apparaître une certaine domination d'un Tout objectif ?

En tout cas, peu importe l'interprétation qu'il faille donner des idées de M. Gurvitch ; nous retiendrons de lui que l'Esprit est social et que l'être apparaît sous la forme du *Nous*. Nous croyons avec lui que ce n'est pas la justice ni aucune forme de droit qui réalise le *nous*. Comme à lui, la communauté idéale des hommes nous apparaît, sinon en deçà, du moins au delà de la justice. Celle-ci n'aboutit, si indispensable qu'elle soit, qu'à un analogue de l'unité véritable. L'amour au contraire établit entre ceux qu'il lie une unité réelle, parce qu'il les unit du dedans. Le véritable *nous* est fondé sur l'amour, c'est une communauté de personnes unies entre elles par l'amitié, de personnes qui, par le don réciproque d'elles-mêmes, constituent un tout où chacune trouve son bonheur dans l'échange mutuel des vies.

### III

On a souvent fait remarquer l'équivoque du mot amour. Dans *La Modalité du Jugement*, M. Brunschvicg montre comment le « monisme » de l'amour implique une dualité essentielle : « Là en effet l'amour signifie le désir de la possession, le sacrifice de l'objet aimé à la satisfaction du sujet : j'aime la victoire, j'aime le pain, ou encore j'aime une femme. Ici l'amour signifiera la subordination du sujet à une réalité supérieure qui est plus lui que son individualité même, et dans laquelle il ne se distingue plus d'autrui : j'aime la patrie, ou j'aime la science. Quelle contradiction plus directe que celle de l'amour-

passion dont Spinoza étudie les propriétés dans la troisième partie de l'*Ethique*, qui a pour effet la jalousie, la haine et la souffrance, et de l'amour intellectuel de Dieu qu'il décrit dans la cinquième partie, qui est béatitude, liberté, repos infini? L'amour est tout l'homme sans doute, mais c'est parce que, comme tout principe unique et universel d'explication, il est également susceptible des conséquences opposées, parce que l'égoïsme absolu et le dévouement absolu s'y côtoient, et parfois s'y trouvent tout ensemble »<sup>1</sup>.

Secrétan, nous l'avons vu, distinguait trois degrés de l'amour; et, tout en admettant qu'il y ait passage de l'un à l'autre, il montrait les intentions diverses que l'amour y manifeste successivement. Il est classique enfin d'opposer à l'amour de concupiscence l'amour de bienveillance; le désir et le renoncement appartiennent-ils au même genre?

Faut-il admettre que le mot *amour* est radicalement équivoque et soutenir qu'entre ses multiples formes existe une véritable discontinuité? Y a-t-il au contraire quelque raison valable justifiant l'emploi d'un même mot pour désigner les diverses amours?

On pourrait donner le nom de *théorie objectiviste* de l'amour à une manière assez classique de l'entendre, manière qui d'ailleurs semble assez proche de la pensée du sens commun. Si l'on veut pousser jusqu'à la précision des formules ce qui n'est parfois que sentiment implicite, cette théorie s'énoncerait en deux thèses connexes : l'aimant tend à s'identifier avec l'aimé et à ne faire plus qu'un avec lui; si l'amour est tendance de l'aimant vers son bien, il y a continuité entre toutes les formes de l'amour depuis le désir jusqu'à la charité,

1. BRUNSCHVICG, *La modalité du jugement*, p. 228-229.

depuis l'élan obscur du vivant vers ce dont il a besoin jusqu'au renoncement et au sacrifice par lesquels le héros ou le saint réalisent l'idéal dont ils rêvent.

Cette seconde thèse permet de comprendre comment l'amour de soi et l'amour d'autrui ou de Dieu peuvent être en continuité et finir par s'identifier. Si l'amour est l'appétit de l'être pour son bien, il est clair que le tout, dont il n'est qu'une partie, sera, pour l'être individuel, son bien suprême, bien qu'il doit préférer à soi-même. Ce désintéressement n'est que la poursuite d'un intérêt supérieur. Ainsi amour de convoitise et amour de bienveillance sont les degrés différents d'un même amour qui est l'appétit de l'être pour son bien. Il n'est au fond qu'un seul amour, qui exprime l'insuffisance des êtres et l'élan foncier de chacun vers le tout. L'amour est notre ordination à *l'autre* auquel nous voulons nous donner pour le posséder et nous en accroître. L'amour tend au Bien en soi, et chaque amour particulier n'est qu'une détermination et une limitation de cet Amour. En un sens, les diverses amours sont donc en continuité. Mais, en un autre sens, amour de convoitise et amour d'amitié représentent bien deux orientations opposées et sont par conséquent en discontinuité. Car cette exigence de l'autre peut s'orienter soit vers la construction d'une individualité plus vaste et plus riche, mais par là même plus exclusive encore, soit vers l'épanouissement d'une personnalité qui, de proche en proche, sert les autres et contribue à leur épanouissement propre.

L'amour est le désir de l'être de s'unir à son bien. On a maintes fois développé le thème de l'identification. Ne faire plus qu'un est le rêve de tous ceux qui s'aiment ; et ceux qui s'aiment n'ont-ils pas le sentiment de s'identifier et de s'absorber l'un dans l'autre ? On peut appuyer cette

vue courante sur une métaphysique moniste ; l'amour est la manifestation de l'unité du Tout ou de la Vie. N'est-ce pas dans la pitié, ce grand mystère de la morale, que Schopenhauer voyait s'effacer les séparations que la raison met entre les êtres, et le non-moi devenir moi ? C'est dans l'amour et dans l'acte de charité que chacun voit son propre être comme identique à celui d'autrui et dissipe ainsi l'illusion du principe d'individuation. La sympathie, telle que l'entend par exemple le bergsonisme, n'est-elle pas conscience de l'identité profonde des êtres dans l'élan vital qui les porte tous ? Si nous pouvons connaître les êtres par le dedans, si l'instinct sait utiliser *l'autre* par un savoir inné, n'est-ce pas parce que la vie est essentiellement *une* ?

Cette théorie commune de l'amour exprime, en apparence et en gros, nous semble-t-il, la réalité ; mais elle doit être approfondie et précisée, si l'on ne veut pas qu'elle trahisse ce qu'elle prétend traduire. Sur l'une et l'autre thèse, nous voudrions présenter quelques réflexions.

Est-il vrai que les différentes amours soient en continuité ? Certes, nous voyons bien que l'on maintient pour chaque degré une orientation spécifique et que l'amour de chaque être pour son bien se différencie suivant le bien visé ou plus exactement suivant l'ampleur du bien auquel il aspire. Mais, ceci étant mis hors de conteste, ne faut-il pas aller plus loin et affirmer que la structure même de l'amour est différente selon les cas et que l'acte d'aimer se transforme et se refond lorsqu'on passe du désir au dévouement ?

Si la conception unitaire voit aisément les amours en continuité, c'est parce qu'elle considère l'amour comme réalisant une identification entre celui qui aime et ce qu'il aime. Mais est-ce vrai de tout amour ? Sans doute

l'amour vise-t-il à réaliser une unité entre l'aimant et l'aimé ; mais cette unité les identifie-t-elle ? Oui, sur le plan où ce que nous aimons est un objet : ainsi le vivant aime la proie dont il se nourrit ; ainsi le propriétaire aime son champ et sa maison. Oui encore, quand l'amour s'adresse à une nature en laquelle nous retrouvons notre nature ; ainsi aimons-nous l'enfant qui est né de nous et souffrons-nous de sa souffrance, tant sa nature est substantielle à la nôtre.

Mais, quand l'amour naît des personnes, quand il est dévouement aux personnes, nous ne pensons pas que l'unité qu'il forme soit une identification ou une fusion. Bien plutôt nous semble-t-il impliquer la distinction des êtres, maintenir et intensifier cette distinction. L'amour qui voit dans celui qui est aimé un être unique, un toi qui lui est cher parce que *toi*, un toi dont il veut l'existence et l'épanouissement, cet amour ne réalise aucune fusion.

Si la conception unitaire et moniste se représente l'amour comme réalisant l'identification des êtres, c'est parce qu'elle est objectiviste : l'amour est appétit d'un être vers un objet. Et, pour qui se met au point de vue objectif, il est naturel de *voir* deux êtres qui s'aiment ne former qu'un seul être ; leurs cœurs et leurs volontés s'identifient. A les considérer du dehors, ceux que l'amour unit apparaissent comme *unanimes*, comme pensant, sentant et voulant les mêmes choses. Mais en va-t-il de même pour qui, délaissant le point de vue objectiviste, essaye d'entrer à l'intérieur de la conscience aimante ? Celui qui a conscience d'aimer n'a point le sentiment de s'identifier à autrui ni de s'absorber et de se dissoudre dans la Vie ou le Tout impersonnels ? C'est peut-être vrai d'une certaine forme de la sympathie, mais cela ne l'est pas de l'amour.

Car il faut distinguer diverses formes et divers plans ; rien ne serait plus utile à la psychologie et à la morale que d'établir un *ordre de l'amour*<sup>1</sup>. La sympathie, en tant que fusion affective où des êtres s'identifient en une commune émotion, est considérée comme un premier degré de l'amour ; mais ce qu'elle manifeste, c'est notre sociabilité native, c'est-à-dire l'unité de l'espèce humaine. Cette unité est d'abord toute vitale ; peu à peu s'y discernent des *moi* distincts et d'égale valeur ; et l'amour consistera précisément à vouloir ces moi en eux-mêmes et pour eux-mêmes. L'amour est une transformation de l'unité-fusion des êtres qui est communauté de nature, en une unité-société qui est relation de personnes. Il est la constitution, non d'une totalité biologique où les individus s'effacent, mais d'une totalité spirituelle où les personnes s'épanouissent.

L'amour n'est pas un développement de la sympathie ; celle-ci peut le préparer et le conditionner, mais l'amour vient d'ailleurs. Il est une nouvelle forme d'être. La sympathie est une participation affective, elle exprime la communauté radicale de nature qui existe entre les hommes et même entre tous les vivants ; c'est elle qui réalise la fusion des êtres en manifestant leur identité profonde. L'amour crée une communauté spirituelle. Il vise la personne considérée en elle-même, dans sa singularité, beaucoup plus que dans sa nature ou ses qualités ; on sympathise avec une nature, on aime quelqu'un.

L'amour, quand il ne se nourrit que de sympathie et

1. Le philosophe Scheler a tenté dans *Nature et formes de la sympathie* de le faire. Il distingue, des formes élémentaires aux formes supérieures, cinq étapes : la fusion affective où des êtres s'identifient dans une commune émotion ; la reproduction affective qui est déjà plus intellectuelle ; la participation affective qui nous fait discerner à côté de notre *moi* la réalité et la valeur du moi d'autrui ; l'amour de l'humanité considérée dans son ensemble ; et enfin l'amour de la personne spirituelle et de Dieu. Telles sont les cinq étapes de l'amour.

qu'il ne vise qu'à la cultiver, risque fort de retomber dans le désir. Le véritable amour s'adresse au sujet lui-même par delà sa nature. C'est là que se fait la coupure : le désir ne voit, dans ce vers quoi il tend, qu'un *objet* à posséder ; l'amour voit, dans ce qu'il aime, un *sujet* à épanouir, dont la présence fait sa joie. La coupure ne se fait pas forcément entre l'amour passion et le dévouement ; il peut y avoir dans l'amour passion quelque chose de bien plus profond et d'une autre substance que le simple désir, quelque chose qui s'adresse à la personne et veut son existence, et ce vouloir s'apparente déjà au dévouement. C'est une rupture analogue à celle que l'on opère quand on passe du dressage à l'éducation. La divergence des orientations consiste à voir dans l'autre, ici un objet à assimiler, là un sujet à distinguer et à susciter. Aimer, c'est vouloir l'autre comme sujet.

Kant voyait dans le respect le point où la loi morale entre en contact avec la sensibilité. D'une façon quelque peu analogue, nous verrions dans l'amour le lieu unique et central où le *désir* s'adresse, au delà de tout objet, au *sujet*, le moment où la nature aspire à se personnaliser et où apparaît un bonheur qui est vraiment la joie, la joie dont Rauh disait qu'elle « n'a pas besoin d'être justifiée »<sup>1</sup>, sans doute parce qu'elle est contact avec l'être. Peut-être est-ce ce caractère intérieur et total qui fait de l'amour l'expérience la plus claire et la plus décisive pour celui qui veut comprendre le sens du monde.

L'amour ne détruit pas l'altérité, il l'intensifie au contraire, mais en la transformant. Cette dualité essentielle à l'amour, on ne peut plus la mettre en doute dès là qu'à une *théorie objectiviste de l'amour* on substitue la descrip-

1. *Etudes de morale*, p. 124.

*tion de la conscience aimante.* Il faut se placer au point de vue du sens intime, et, pour comprendre la dualité de l'aimant et de l'aimé, il faut opérer une conversion analogue à celle de Maine de Biran, quand il refuse, pour saisir le *moi*, de se mettre au point de vue de l'objet et s'efforce de se placer au point de vue de la conscience. On ne doit pas demander ce qu'est le *moi*, il faut, dit-il, se placer à l'intérieur du moi, on l'aperçoit et l'on n'a plus alors besoin de demander ce qu'il est. De même, sans doute, ne faut-il pas demander ce qu'est la dualité des *moi* dans l'amour. Si on se le demande, on ne la comprend pas, car on se met en dehors d'elle et on ne saisit plus qu'une pluralité d'objets extérieurs les uns aux autres. La dualité des *moi* apparaît au contraire évidente, si l'on se met au point de vue du moi lui-même et si l'on se place au dedans de la conscience aimante. De ce point de vue, la description de l'amour nous paraît devoir en souligner trois aspects principaux qui sont comme les catégories de l'amour.

Aimer, c'est constituer un *nous* à l'intérieur duquel la conscience se pose comme relation de moi pour toi et de toi pour moi. Dans cette intimité, il n'y a aucune identification. Pour celui qui aime, aimer ce n'est pas se fondre en autrui. Si quelque fusion lui paraissait désirable, ce serait celle, toute vaine d'ailleurs, qui se réaliserait sur le plan des individualités, où la seule unité possible est précisément une identification ; mais encore faudrait-il que cette identification s'accomplît sans que disparût la conscience de s'identifier. Mais aimer ce n'est pas passer dans l'autre pour s'y perdre, c'est constituer, présent en face de soi et pour soi, un être qui est un *toi*. L'amour est l'unité de l'être ; mais il n'est pas cette unité

faite, ce qui est la part de la sympathie et de la fusion ; il est l'acte d'unifier. Cet acte se supprimerait soi-même s'il identifiait les êtres qu'il unit. L'amour implique une certaine altérité, non pas une altérité de l'ordre du *lui*, qui est exclusion, mais une altérité de l'ordre du *toi*, qui est réciprocité de présence. La présence du toi dans l'amour implique une sorte de distance intentionnelle qui n'est pas extériorité, mais qui est constitutive de *l'intimité*, c'est la distance qui fait que deux êtres ne sont qu'en étant l'un *pour* l'autre. Cette présence est essentiellement échange et dialogue. On sait que M. G. Marcel, qui a si heureusement analysé l'idée du *toi*, la caractérise d'abord par l'établissement du dialogue : « lorsque je parle de quelqu'un à la troisième personne, je le traite comme indépendant — comme absent — comme séparé ; plus exactement je le définis implicitement comme extérieur à un dialogue en cours qui peut être un dialogue avec moi-même... »<sup>1</sup>. Tandis que « je ne m'adresse à la deuxième personne qu'à ce qui est regardé par moi comme susceptible de me répondre, de quelque façon que ce soit »<sup>2</sup>. Le toi, dit-il encore ailleurs, est à l'invocation ce que l'objet est au jugement. Nous employons le pronom de la seconde personne lorsqu'il y a échange et réciprocité, mais échange par le dedans et réciproque intériorité. Présence, dialogue, réciprocité, tous ces mots désignent le contraire d'une fusion ; il y a dans l'amour une altérité essentielle : telle est sa première note.

La seconde note apparaîtra dès que nous essayerons de caractériser plus exactement le toi. Notre pensée tient tout entière en cette expression : le toi est profond et

1. *Journal métaphysique*, p. 137.

2. *Ibid.*, p. 138.

total. M. G. Marcel a insisté sur l'idée que le toi est ce qui est impossible à objectiver, ce qui est non substantiel. Plus récemment, il le définissait, avec plus de justesse encore à notre avis, comme liberté ; « ce n'est pas l'essence en tant que nature que j'atteins dans le toi. En effet en le traitant comme *lui* je réduis l'autre à n'être que nature : un objet animé qui fonctionne de telle façon et non de telle autre. Au contraire, en traitant l'autre comme toi, je le traite, je le saisis comme liberté ; je le saisis comme liberté, car il *est* aussi liberté et non pas seulement nature »<sup>1</sup>. Le toi, c'est, dans l'autre, ce qui est vraiment principe d'action, sujet véritable ; c'est ce qui fait sa profondeur et son mystère. W. James note quelque part que l'on ne pourrait aimer un automate si perfectionné qu'il fût et si habile qu'on l'eût fait à vous prodiguer les soins et les marques de l'amitié. Il y manquerait la présence d'une intention vivante, la profondeur d'une conscience.

Le toi est total, c'est-à-dire qu'il est l'être pris en lui-même, et non sous un de ses aspects ou dans une de ses fonctions comme il l'est en un tout de solidarité. Aimer consiste à transformer un *lui* en *toi*. Il faut que l'être aimé ait un *soi* intime et secret pour qu'il ait à le dévoiler. Il faut que mon moi m'appartienne pour que je puisse l'ouvrir et le donner. L'amour pose deux termes distincts pour qu'ils aient le bonheur de se rapporter chacun l'un à l'autre et de vivre l'un pour l'autre. Le toi que l'amour suscite est cet être dont la *seule présence* nous enchante ; le charme dont il nous enveloppe ne provient que du fait *qu'il existe*. Nous l'aimons pour lui-même dans son être singulier et dans ce qu'il a de mystérieux et d'infini.

L'amour est essentiellement *inventeur du toi* ; ce que

1. *Etre et Avoir*, p. 154.

nous aimons dans celui que nous aimons, ce n'est pas, comme semblerait le dire un mot de Pascal <sup>1</sup>, ses qualités, mais c'est bien plutôt le fond même de son être, quelles que soient ses qualités. L'amour crée les qualités, et nous savons avec quelle habileté ou quelle naïve audace ; la plus humble nature a un prix infini pour celui qui aime, car ce qu'il aime, sous cette nature médiocre, c'est le sujet personnel unique et, en tant que tel, d'une valeur infinie <sup>2</sup>.

C'est ainsi que dans la véritable amitié, nous aimons quelqu'un, selon le mot célèbre, « parce que c'est lui ». C'est pourquoi on peut continuer à aimer des êtres indignes. L'amour vrai que les parents portent à leurs enfants est un amour qui les aime en eux-mêmes. « Le véritable amour maternel se concentre sur l'enfant considéré comme un être indépendant, qui aspire à émerger de l'obscurité de la vie purement organique pour atteindre progressivement à la clarté de la conscience. Comme tout l'amour, l'amour maternel envisage l'enfant comme son *terminus ad quem*, et non, comme l'instinct, sous l'aspect d'un *terminus a quo* » <sup>3</sup>. L'amour s'attache à un être en tant qu'il est et non pas en tant qu'il est *tel* ; et celui que nous aimons, nous ne l'aimons pas parce

1. Voici ce mot dont nous ne considérons ici que le contenu littéral : « Aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, fr. 323).

2. « Rien n'est plus attachant que les faiblesses et les défauts : c'est par eux que l'on pénètre l'âme de l'être aimé, âme constamment cachée par le désir de paraître semblable à tout le monde. Il en est comme d'un visage. Les autres ne voient qu'un visage ; mais soi, l'on sait à quel instant précis la courbe du nez, au lieu de continuer sa ligne idéale, se casse imperceptiblement pour dessiner un nez ordinaire ; on sait que de près le grain de la peau est gros avec des points noirs ; on a trouvé la tache des yeux qui par moments éteint le regard et le millimètre qu'a, en trop, la lèvre pour être distinguée. Ces petites irrégularités, on a envie de les embrasser plus que les perfections, parce qu'elles sont pauvres et qu'elles font que ce visage n'est pas celui d'un autre » (Marcelle SAUVAGEOT, *Commentaire*, Paris, 1936 p. 46).

3. SCHELER, *Nature et formes de la sympathie*, p. 47.

qu'il a de la valeur à nos yeux, mais il acquiert de la valeur et sa présence nous est chère parce que nous l'aimons.

Nous nous demandons, et parfois même avec une certaine anxiété, car la question se révèle irritante et pourtant renaît toujours, ce qu'est le *moi*, le *toi*, c'est-à-dire la personne dans sa singularité ; nous voudrions atteindre l'être même que masque le nom propre. Sous toutes les qualités qu'un autre peut également posséder et les accidents historiques qui ne sont que des contingences, que suis-je, moi ? La question apparaît insoluble et décevante. Insoluble ? peut-être ; mais décevante, parce que, croyons-nous, mal posée. Si nous la posions autrement, sans doute ne lui apporterions-nous pas une solution satisfaisante pour le sens commun qui désire connaître *en voyant*, mais peut-être arriverions-nous à supprimer son caractère décevant. Qu'est-ce que le *moi* ? pourquoi l'être se pose-t-il en des personnes singulières ? A cette question, il n'est, à tout prendre, qu'une réponse : c'est parce que l'être est amour. Le moi ne peut se comprendre que si l'on voit en lui le produit de l'amour. Le propre de celui-ci n'est-il pas, en effet, de poser un être singulier, intérieur à soi-même et s'appartenant ? Mon moi, dans sa mystérieuse opacité et sa singularité qui a quelque chose d'infini, ne peut se comprendre que si nous le considérons comme un *toi* posé par un Amour créateur. Le toi et le moi, en tant que s'appartenant, en tant qu'ayant un *en soi* total, profond et secret, sont les catégories de l'amour : telle est notre deuxième note.

Nous trouverons la troisième note en approfondissant le fait que le *toi* et le *moi* ne préexistent pas à l'amour ; ils sont directement constitués par lui. Il ne faut donc

pas dire que l'amour s'adresse au *toi* comme si le *toi* était une chose avant l'amour. Celui-ci est l'inventeur du *toi* ; c'est le *nous* qui est premier. La relation pose ses termes. L'amour tend à susciter un troisième terme dont le moi et le toi sont à la fois les supports et aussi les produits, car ils en retirent un accroissement et comme un être nouveau <sup>1</sup>.

Ces vues trouvent une confirmation dans la psychologie. M. Guillaume, dans son étude sur *l'Imitation chez l'Enfant*, émet l'opinion que l'enfant ne prend conscience de soi qu'au moment où, par l'imitation, il se mire en la personne d'autrui. La notion de son moi ne s'éveille pas chez l'enfant au contact du monde extérieur, du non-moi, comme on dit. Et comment y aurait-il un non-moi, puisqu'il n'y a pas encore de moi ? Elle naîtra au contact des autres *moi* ; l'enfant se fait et se voit homme parmi les hommes, « c'est l'imitation, dit M. Guillaume, qui fera peu à peu émerger le moi de l'inconscience » <sup>2</sup>. Notre conscience de moi se constitue parallèlement à celle d'un nous ; il n'y a pas de *moi* sans *nous*. Cette confirmation des psychologues est intéressante, car la convergence des idées est un heureux indice. La conscience est conscience de *nous*, et c'est dans l'amour que cette conscience s'intensifie et s'épanouit, c'est là aussi que le *toi* est le plus profondément voulu pour lui-même et dans son existence propre.

L'amour est premier ; la suprême injure qu'on puisse

1. « Et ce qui me fait souffrir, ce n'est pas tant la mort d'un amour que celle d'un être vraiment vivant que nous avons créé l'un et l'autre, que peut-être moi j'avais créé seule... Cet être était une union de vous et de moi, tels que nous nous voulions l'un et l'autre. C'était vous comme j'avais besoin que vous fussiez ; non pas un admirateur de ma personne comme vous avez prétendu, mais un homme qui m'aimait ; qui, à cause de cet amour, trouvait de l'intérêt à tout ce qui venait de moi » (Marcelle SAUVAGEOT, *Commentaire*, p. 68-69).

2. *L'imitation chez l'enfant*, p. 151.

lui faire est de le considérer comme un moyen ; ainsi ont fait certains qui s'efforcent de justifier la charité en montrant l'utilité sociale qu'elle peut avoir. L'amour est la fin même de toutes choses, il est ce qui se pose et se justifie par soi-même. Il ne consiste pas à vouloir du bien, il est lui-même le Bien. Il n'est pas bon, en effet, parce qu'il donne à ceux qu'il unit le moyen d'échanger des valeurs, comme on pourrait trouver précieuse l'amitié d'un homme influent ou riche. Mais les valeurs sont telles parce que l'amour les a produites pour se réaliser. Les valeurs sont bonnes parce que ce sont elles qui constituent la vie sociale parfaite et qui permettent la charité. Celle-ci invente le Bien pour qu'en jouisse celui qu'elle aime. Tout est gratuit et rien n'est donné avant l'amour.

L'être se constitue dans l'amour qui est créateur d'une société de personnes qui sont les unes envers les autres comme des *toi*. La conscience charitable veut le toi comme sujet ; la conscience qui aime parfaitement n'a aucun retour sur elle-même ; elle s'efforce d'aider le sujet à se constituer lui-même, elle aspire à susciter des êtres doués d'initiatives et capables d'un don d'eux-mêmes.

L'être est amour, l'être est société<sup>1</sup> ; il faut aller jusqu'au bout de ces formules et leur conférer leur pleine signification. La thèse des sociologues, si on la transpose du point de vue objectif au point de vue réflexif, devient singulièrement pénétrante. Nous nous représentons spon-

1. « S'il répugne à une conscience d'être une modalité, il ne lui répugne pas moins d'être une substance par rapport à d'autres consciences qui ne seraient relativement à elle que des manières d'être ; entre consciences, il ne saurait exister des rapports de substance à mode, mais uniquement des rapports spirituels de collaboration ou d'interdépendance prenant toujours la forme d'une société d'esprits, rapports qui entrent naturellement dans la perspective du théisme, mais que le panthéisme ne saurait admettre » P. LACHÈZE-REY, *Le Moi, le Monde et Dieu* (Extrait de la *Revue des cours et conférences*, 15 janvier-15 juin 1935), Paris, 1935, p. 71. Cf. également, sur la réciprocité de l'Amour entre Dieu et les personnalités humaines, p. 89 et suivantes.

tanément que des êtres existent, constitués en eux-mêmes et immuables, puis ensuite qu'entre eux s'établissent ou ne s'établissent pas des courants d'amour. Les êtres sont, et ils ont la faculté de s'aimer, comme ils ont celle de s'asseoir ou de marcher. Mais cette vue est imaginative. L'être est amour, c'est-à-dire qu'un être *n'est* que dans la mesure où il *aime*. Il ne faut pas aller des êtres à l'amour, mais de l'amour aux êtres. Ce ne sont pas les êtres singuliers qui produisent l'amour, c'est l'amour qui les produit. Et nous n'avons, pour être, qu'à entrer dans l'amour. Toutes nos œuvres sont plus négatives que positives ; leur excellence consiste à empêcher le moins possible l'amour de s'étendre. L'être individuel et biologique n'est-il donc rien ? Nous n'avons aucunement l'intention de nier sa réalité. Mais toute réalité n'est pas du même type et le verbe *être* n'est pas univoque. Il se peut que l'individualité ne soit qu'une forme d'être éphémère et provisoire, plutôt une virtualité d'être et simplement l'occasion et le moyen d'une option. Il se peut que, si je veux être pleinement, je doive effacer en moi l'individualité qui limite ma conscience et fait de moi un être séparé.

#### IV

Cette analyse de l'amour permet, nous semble-t-il, de comprendre certaines pensées contemporaines sans renoncer à un personnalisme que nous croyons lié au spiritualisme.

Nous nous sommes heurtés, au début de nos réflexions, au dilemme posé par M. Brunschvicg : monade ou monadologie. Pour un Lagneau, la spiritualisation entraîne-

rait l'absorption du moi singulier dans la pensée universelle. Aucune valeur absolue n'est attachée à ce que désigne notre nom propre et à ce *je* qui pense et parle à la première personne. Il semble qu'il n'y ait qu'un seul sujet pensant, puisque penser, c'est être intérieur à toutes choses. Nous pensons dans la mesure où nous nous confondons avec ce sujet universel, intérieur à tout, qui est la Pensée. Si le spirituel se définit par l'intellectuel, il faut bien convenir que la conscience n'a qu'un rôle provisoire et subalterne ; elle n'est, en somme, que le lieu où se produit l'intelligible. Mais le problème est précisément de savoir si le *spirituel* doit se définir par l'*intellectuel*, et si la conscience n'a d'autre rôle que d'offrir l'hospitalité aux idées, ou si, au contraire, elle n'indique pas la présence d'un être qui a à se faire, soi et le monde, en réalisant par là l'intelligibilité de toutes choses. La contradiction que l'on trouve entre l'unité que semble requérir l'intelligibilité et l'existence de sujets multiples est-elle insoluble ?

Cette Pensée universelle implique, en fait, une multiplicité de choses et d'êtres ; il n'y aurait plus de pensée s'il n'y avait pas de choses entre lesquelles il y ait des rapports, et il n'y aurait pas de pensée consciente s'il n'y avait des êtres pensants multiples entre lesquels s'effectue un dialogue. Penser c'est s'entretenir ; les autres êtres pensants sont indispensables à notre pensée. Cette pluralité d'êtres pensants, personne ne la nie. Elle s'impose comme un fait : la pensée est, dans notre humaine condition, fragmentée ; elle se réalise socialement. Mais ne faut-il voir dans cette pluralité qu'un empêchement à l'œuvre de spiritualisation ? et ne faut-il concevoir cette spiritualisation que comme un progrès toujours et essentiellement inachevé ?

Si l'on refuse au sujet en tant que sujet une valeur absolue, n'est-ce point parce qu'il est opaque et exclusif ? Il est un point de vue dans le tout et, en cela, constitue un élément inassimilable et à jamais séparé. Si l'on appelle l'être ainsi caractérisé un *individu*, on dira que le moi, le sujet personnel est un individu. Or toute la question est de savoir si le *je* est tout entier *individu*, si ce que désigne le nom propre est uniquement *individu*, s'il n'y a rien d'autre *en moi*, comme constitutif de la première personne, que cette individualité opaque et exclusive. Auquel cas la personnalité serait bien en effet une chose inintelligible, une déficience, un obstacle à surmonter. Mais faut-il confondre individualité et moi ? l'Esprit doit-il être conçu comme unique ? ne pourrait-il admettre une pluralité d'un autre genre que la pluralité des individus biologiques ? L'Esprit est-il exclusif de toute multiplicité ?

Certes, le spirituel doit se définir d'abord comme la négation du multiple, mais du multiple spatial ; car, si le spirituel est *participation à l'Un*, cet *Un*, pour être concevable, doit impliquer une multiplicité, mais il faudra que ce soit une multiplicité d'un autre type que la multiplicité d'extériorité. Admettre que le multiple, en lequel se réalise la participation à l'*Un*, est celui des êtres individuels *exclusifs* les uns des autres, c'est concevoir le spirituel comme une pure limite sans réalité et, au fond, comme une illusion de spirituel, puisque c'est le concevoir comme *essentiellement* négatif, ce qui ne nous paraît pas possible. Ce par quoi toutes choses sont et prennent un sens ne peut pas n'être que négation. Si nous avons de la peine à comprendre cette multiplicité spirituelle, ne serait-ce pas que nous nous mettons à un point de vue où toute multiplicité apparaît comme extériorité ? Que l'Esprit admette une multiplicité, et de quel genre

est cette multiplicité, ce sont les deux points à étudier.

La pensée universelle, en laquelle à la limite les individualités s'absorbent, est conçue comme extérieure au sujet conscient, puisque celui-ci ne peut la penser qu'à la condition de disparaître. Mais puis-je penser l'être comme extérieur à moi ? le véritable point de vue réflexif consiste à saisir la présence du moi à cette Pensée universelle ; mais, si le moi n'est plus présent, qu'est-ce que cette Pensée ?

Admettre que la spiritualisation, à la limite, s'effectue par la disparition des *moi*, concevoir comme identifiées les consciences, c'est poser cette *totalité une* comme extérieure à ma conscience, puisque par hypothèse ma conscience a disparu, de sorte que, pour poser cette totalité, je ne peux moins faire que me sortir d'elle et la voir, devant moi, comme une chose où je ne suis pas, puisque je n'y suis entré qu'à la condition de m'y anéantir en tant que moi distinct. Il faut concevoir l'unité comme conservant, incluant les personnes singulières, elle est tout entière faite de leurs relations réciproques.

On ne peut concevoir *l'unité* comme l'effacement des différences et finalement l'identification des êtres. Si tous les êtres s'identifient entre eux, qu'est-ce que cet *Un* que, finalement, ils forment ? cet *Un* ne sera que pour un esprit supposé distinct de lui, mais alors il ne sera plus l'*Un* puisqu'il y a hors de lui ce pour quoi il est. Ceci montre que l'esprit ne peut penser *l'unité* absolue qui serait obtenue par l'abolition des différences. L'identité absolue se détruit elle-même. Le sujet universel n'est plus un sujet. *L'idée de sujet est essentiellement l'idée d'une société de sujets.*

Les difficultés que l'on éprouve en face des sujets-moi,

et qui inclinent à ne voir, en eux, que des êtres biologiques sans valeur spirituelle, nous semblent fortes surtout si l'on se met au point de vue objectif.

Dans la perspective intellectualiste, le moi se définit ou bien par son support biologique sur lequel se greffent les différences individuelles, — ou bien par l'ensemble des valeurs auxquelles il participe. Dans les deux cas, n'est-il pas défini par quelque chose d'objectif ? Dans les deux cas, au fond, le moi est qualifié par un spectateur qui le voit du dehors. Mais le moi ne peut se voir du dehors, il faut entrer en lui. On ne sait ce qu'est le moi, disait Biran, que lorsqu'on cesse de le demander et qu'on *est* et *agit* sous forme de moi ; le moi est précisément cette entrée, ou cette rentrée dans l'existence, qui ne s'opère que dans l'action ; on ne dit pas ce que le moi est, on se fait moi.

Le *Tout* doit être fait, non d'une pluralité d'individus, mais d'une pluralité de consciences intérieures les unes aux autres. Il ne faut pas dire que l'esprit se fragmente en individualités ; cette métaphore qui conviendrait aux fusées d'un feu d'artifice est tout objective. L'Esprit est société, il est amour, c'est-à-dire parfaite réalisation de la société absolue. Il faut se mettre à un point de vue où l'opposition de l'intériorité et de l'extériorité soit surmontée ou du moins transfigurée.

Extériorité et intériorité expriment une corrélation qui n'est pensable que dans un seul acte. Il n'y a donc aucun moyen d'opposer une intériorité qui serait spirituelle à une extériorité qui serait spatiale ; intériorité et extériorité doivent être toujours homogènes. C'est la corrélation tout entière qu'il faut transposer du plan de l'espace au plan de l'esprit. La multiplicité spatiale est celle des objets ; elle appartient au domaine de ce que l'on

*voit*, elle est exclusion, c'est une multiplicité d'individus. La multiplicité spirituelle est d'un autre genre ; elle ne se comprend pas par l'entendement. Mais, si nous nous mettons au point de vue de la conscience, nous saisirons non pas ce qu'elle est, certes, puisque vivant dans l'espace, nous sommes retenus dans l'individualité, mais nous l'apercevrons comme possible et comme l'achèvement de ce que déjà nous donne la plus profonde expérience que l'homme puisse faire. Cette expérience où la conscience se saisit (parce qu'elle se pose) comme sujet parmi les sujets, comme moi pour nous, c'est l'expérience de l'amour : là, l'intimité est faite de l'altérité d'êtres qui se rendent présents l'un à l'autre, parce qu'ils se dépouillent de leur individualité. L'amour n'abolit pas la pluralité des êtres ; il la produit. En transformant l'altérité du *lui* qui n'est que partiellement intelligible, qui est défaut d'être, en l'altérité du *toi*, l'amour fonde une multiplicité nouvelle qui est épanouissement de l'être.

Maine de Biran distingue deux espaces : l'espace objectivé de la vue dont les parties sont extérieures les unes aux autres et l'espace du sens intime qui est continuité d'un effort contre une résistance ; cet espace, vu du dedans, est l'espace spatialisant, où la multiplicité des parties est saisie dans l'unité qui les somme, les organise et les fait être en tant que multiples à l'intérieur d'une totalité. Ce second espace est celui de la réflexion et non de l'abstraction. Il faut réaliser la même distinction en ce qui concerne la multiplicité sociale.

Il y a une multiplicité qui appartient au point de vue objectif, c'est celle que donne la vue, qu'exige l'entendement, qu'exprime le langage. Il y a une multiplicité qui n'est comprise que du point de vue de la conscience, c'est

celle que donne l'effort, que réalise le jugement. Dans le premier cas, la multiplicité est un ensemble de termes donnés, dans le second, elle est l'acte de se donner les termes qui ne sont multiples que parce qu'ils sont saisis dans leur relation.

Ainsi on peut considérer la diversité des sujets comme une multiplicité donnée ; c'est s'engager dans de nombreuses difficultés, puisque ces sujets doivent être conçus comme spirituels, intérieurs à toutes choses. Si l'on se met au point de vue de la conscience et de la réflexion et que l'on considère l'acte par lequel le sujet se rend présent à cette diversité, on comprendra que cette diversité est constitutive de la conscience même. La notion de société est alors intériorisée : elle n'apparaît plus comme une réunion d'êtres, existant antérieurement à leur contact, mais comme un acte, l'acte de faire société, par lequel le sujet se constitue et pose réciproquement les autres sujets. L'être est société, le moi n'est que dans l'acte de constituer société.

Si l'on regarde du dehors les hommes qui vivent en société, le problème de leurs relations, le problème de la vie sociale, devient fort malaisé à résoudre. Car on ne peut faire que, en tant que *vus*, les membres du corps social ne soient séparés et autres. Comment alors les faire communiquer par le dedans, les intérioriser ? deux issues seules apparaissent soit dans l'individualisme, soit dans le totalitarisme. Dans ce deuxième cas la conscience, pour être plus ou moins enflée, n'en reste pas moins une conscience individuelle et la question de l'échelle ne change rien à la chose. Si l'on regarde les hommes par le dedans, et si, au lieu de les *voir* vivre en société, on essaie de saisir ce que c'est que vivre en société, de surprendre l'acte par lequel on fait société avec quelqu'un, on

s'apercevra que la vraie conscience est toujours la conscience d'un *nous*. Et lorsque ce *nous* est constitué par l'amour ou la charité, bien loin de détruire la singularité des êtres, il l'accuse et l'épanouit. Le *toi* est, en un sens, bien plus personnel et singulier qu'un *lui*, mais cette singularité n'existe que dans le *nous*.

Le devoir, qui est de créer l'être, consiste en cette transposition. Nier la *multiplicité d'exclusion*, non pour produire une unité qui en serait le contraire, puisqu'elle ne serait plus que le néant ; mais pour engendrer une *multiplicité d'intimité* qui est conscience de tous en chacun et de chacun en tous, conscience d'une réciproque intériorité. Ne pas se voir existant en société, mais se poser dans l'acte qui engendre la société.

C'est de cette façon que nous voudrions intérioriser l'*assimilation* en laquelle M. Lalande voit l'essence de l'esprit. Pour ce philosophe, l'œuvre spirituelle consiste en une triple assimilation des objets entre eux, du monde à l'esprit et des esprits entre eux. Le fond de la raison constituante, « est l'affirmation catégorique d'une valeur spirituelle. L'identique est supérieur au divers, le même à l'autre »<sup>1</sup>.

De ce point de vue, la multiplicité des esprits apparaît difficilement intelligible. « Si le développement de l'esprit est une marche à l'identité, la *limite* à laquelle il tend serait l'homogénéité absolue de l'être ; et l'homogénéité absolue, n'est-ce pas le néant ? Car rien n'existe que par altérité et opposition »<sup>2</sup>. M. Lalande admet que l'œuvre de l'esprit est la destruction des différences, mais alors

1. B. S. fr. Ph., 1921, p. 64

2. Ibid., p. 66.

l'assimilation tend au néant. Comment s'efforce-t-il d'esquiver l'objection redoutable? « sans doute, dit M. Lalande, *en droit*, il n'y a qu'un esprit, et c'est une des directives de la raison ainsi conçue; mais, à moins de sauter à pieds joints à la limite (et ce n'est pas une opération qui nous soit permise), il faut reconnaître qu'en fait *il y a* une multiplicité de consciences et de volontés qui se heurtent. Le voilà, le choc essentiel, — et peut-être le type unique de tous les chocs partiels qui nous arrêtent, mais aussi qui nous fournissent une matière réelle à élaborer dans le développement de notre connaissance. Je ne voudrais pas solidariser ma première thèse, qui me paraît extrêmement plausible, avec une conjecture beaucoup plus hasardée: mais je ne puis m'empêcher de me demander si cet irrationnel fondamental, sans lequel il n'y aurait point d'*œuvre à faire* en ce monde, ce ne serait pas précisément et exclusivement ce fait, inexplicable et ultime que l'Esprit, unique en droit, ne nous est donné en nous-même et chez les autres que comme brisé en une poussière d'individus, dont notre devoir logique, — et même moral, — est de chercher par toutes les voies à établir, ou à rétablir, la communion absolue? »<sup>1</sup>. C'est bien ce que nous pensons, mais faut-il dire qu'il n'y a qu'*un* Esprit et qu'il est brisé? Ces expressions n'ont de sens qu'au point de vue objectif et pour l'entendement. Cette communion absolue, dont parle M. Lalande, suppose bien qu'en droit il existe une pluralité de consciences spirituelles, sinon elle se confond avec cette identité qui est anéantissement. Mais M. Lalande suggère une solution dans un apologue que nous tenons à citer entière-

1. *Ibid.*, p.65.

ment : « Imaginez un triangle équilatéral, dont les côtés se dédoubleraient indéfiniment, tantôt sur un point, tantôt sur un autre, mais toujours suivant une loi telle que les nouveaux côtés et les nouveaux angles appartiennent à l'un des polygones réguliers qui peuvent dériver de ce triangle primitif. Supposons que ces éléments aient conscience d'eux-mêmes et de leurs changements. Admettons enfin que le rythme en soit tel que, pour un spectateur qui les contemple, ils doivent atteindre leur limite en un temps fini. — Ce polygone en devenir ne sait vers quoi il tend : il ne connaît que la loi de son développement interne. A chaque progrès qui se réalise sur tel ou tel de ses points, c'est un côté qui se dédouble, et se dédouble encore, si bien que ses fragments tendent chacun vers zéro ; c'est un angle qui s'ouvre davantage, dont les côtés diminuent, et qui comprend qu'à la limite il perdra, et son sommet individuel, et son caractère angulaire, qui sont pour lui tout son être. Ainsi, du dedans, ce polygone en travail croirait marcher au néant par la dissolution de tous ses éléments constitutifs. — Mais le géomètre qui le verrait ainsi se transformer dans l'infini du temps n'aurait point d'inquiétude à son sujet ; et connaissant cette limite qu'il ignore, il attendrait sans crainte le moment où tous ces côtés et tous ces angles évanescents s'anéantiraient, en même temps que la durée propre mesurée à leur horloge intérieure, — parce qu'ils seraient transfigurés en un *cercle*. Alors serait réalisé, d'une manière impossible à préfigurer pour une intelligence essentiellement polygonale, l'ordre supérieur vers lequel ils tendaient cependant. Sans doute, cet ordre se réalise par leur disparition individuelle. Mais on voit combien cette disparition est différente de celle qui aurait lieu si côtés et angles étaient purement et simplement supprimés, ce qui ne laisserait

subsister aucune figure, comme un coup d'éponge sur le tableau noir »<sup>1</sup>.

Pour faire nôtre la thèse de M. Lalande, nous ajouterons deux choses. D'une part, la spiritualisation est la destruction des différences *individuelles* c'est-à-dire appartenant à l'ordre de l'extériorité. D'autre part, cette transformation de la multiplicité individuelle en multiplicité spirituelle, de la distinction des *lui* en la distinction des *toi*, ce n'est pas un observateur *extérieur* qui pourrait en juger. Mais, si l'on se met au point de vue du sens intime, si l'on se saisit dans l'acte même d'être, on apercevra, immanente à cet acte, impossible à dire, mais condition de ce qu'on dit, inobjectivable, mais condition de toute objectivation, cette multiplicité de l'être et la primauté du nous. Si l'on veut réfléchir l'expérience de l'amour on verra que l'être s'y révèle dans son fond, parce qu'il est intimité de personnes qui ne sont que par l'acte de leur don réciproque. L'assimilation est spiritualisation quand elle réduit les différences qui empêchent la vie sociale et qu'elle permet une vie sociale plus riche et plus féconde. Mais toute élimination des différences n'est pas, par le fait même, progrès spirituel.

L'être est société, mais il n'y a pas plusieurs sociétés. Il y a qu'une société comme il n'y a qu'un amour. L'amour n'a pas de limites, il est universel et ouvert. Notre tâche d'hommes est de supprimer le plus possible les obstacles qui empêchent l'amour de s'étendre et la société de s'établir.

1. *Ibid.*, p. 66-67.

## CHAPITRE V

### LA RÉALISATION DE L'AMOUR ET LA MÉDIATION DE LA JUSTICE

L'acte où le moi s'accomplit est celui qui le constitue à la fois libre et vrai, c'est-à-dire sujet dans un univers de sujets. Cet acte, où je me fais véritablement partie totale, est l'acte d'amour et de dévouement qui crée le *nous*, par lequel la conscience se pose comme intimité de personnes et relation de moi pour toi et de toi pour moi. En lui, tout devient intelligible, l'être se constitue.

Ainsi l'être est société, mais société absolue où les êtres pleinement intériorisés n'existent que dans l'acte de faire société. Cette société parfaite n'est pas réalisable dans l'espace et le temps. Il semble que dans l'amour nous entrevoyons comme un reflet de cette communauté totale, mais simplement un reflet, car cette société idéale implique qu'entre les membres qui la composent il n'y ait plus rien d'exclusif et qu'ils aient dépouillé toute individualité. Or ce n'est pas possible ; la vie humaine se déroule dans l'espace et le temps et l'homme est individu. Mais, s'il veut être fidèle à l'exigence profonde de sa raison, il tendra de toutes ses forces vers cette société parfaite.

Cette réalisation de la société idéale dans la société

empirique se heurte à de terribles obstacles. La société humaine est extraordinairement complexe et pleine de contradictions ; les intérêts y sont multiples et différents ; l'égoïsme et la cupidité, la paresse et l'envie, la méchanceté y créent cet *état de guerre* dont Renouvier parlait et qui rend la vie sociale âpre et dangereuse. Celle-ci se transforme souvent en une réciprocité de méfiance, à tel point que ses organisations les meilleures demeurent fragiles et exposées à toutes sortes de déviations ou d'exploitations iniques. Le devoir est compliqué, et la volonté la plus pure peut s'interroger parfois douloureusement sur la meilleure conduite à tenir. Le bien apparaît en un sens comme s'empêchant lui-même. « Il nous est interdit de sacrifier, par condescendance au sentiment, les conditions d'une humanité juste ; et cependant il n'y a pas de frontière qui puisse être tracée pour arrêter l'élan de générosité au point précis où cet élan doit être tenu en échec par l'obligation de justice »<sup>1</sup>.

Définir l'idéal par le dévouement et l'amour n'implique aucunement qu'on ferme les yeux sur les conditions laborieuses où l'être s'enfante dans le temps et qu'on oublie que la vie est quotidienne. Nous savons que la même lutte reprend chaque matin et n'avons aucun goût pour l'utopie. Il ne s'agit donc pas de vanter et de prêcher la fraternité universelle, mais il s'agit de savoir exactement ce que l'on veut, par quel côté la vie, si pauvre et si misérable qu'on la sente, peut prendre un sens et comment notre moi ne sera pas une illusion de moi mais une vérité.

Avec Renouvier, nous croyons que les hommes doivent « consentir à n'aller à l'amour que par les étapes d'une

1. L. BRUNSCHVIG, *De la connaissance de soi*, p. 174.

justice peu amoureuse » <sup>1</sup>. La réalisation de l'amour n'est possible que par l'établissement primordial du règne de la justice. La conscience aimante doit envelopper une conscience juste ; et, pour achever notre dessein qui est de comprendre le moi, nous sommes conduits à examiner la relation qui existe entre la justice et la charité.

## I

La justice, quand on la *réfléchit*, c'est-à-dire lorsque l'on tente de retrouver en elle l'acte spirituel qui l'engendre, apparaît comme ne se suffisant pas. Elle n'est pas intelligible par elle-même ; sa signification et sa justification sont au delà. La justice vise à produire une société une, mais cette unité est imparfaite, et toute la fin de la justice, c'est, nous l'avons vu, de permettre le règne de la charité. Après être remonté de la justice à la charité, il faut faire le chemin inverse et voir comment la charité produit la justice par son expansion même et la nécessité de poser les conditions de son établissement. Cette démarche opposée confirmera la précédente en la recouvrant, elle est aussi plus satisfaisante pour l'esprit, puisqu'elle montre non seulement que la justice est suspendue à la charité, mais encore pourquoi la charité crée la justice.

Il ne s'agit pas ici d'une production *empirique* de la justice par la charité ; on pourrait sans doute montrer, du double point de vue historique et psychologique, que la justice doit son progrès aux intuitions de certaines consciences insatisfaites qui, sous l'inspiration d'un amour inventif, ont su anticiper des formes d'existence et d'or-

1. *Correspondance de Secrétan et de Renouvier*, p. 36.

ganisation sociales nouvelles. Le rôle des héros et des inventeurs en morale a été mis par Bergson en belle lumière. Mais l'invention qui nous occupe ici est d'un autre genre : il s'agit d'une production *d'ordre réflexif*. Nous voudrions montrer que la charité, étant donné ce qu'est l'humanité, *doit* produire la justice, si elle veut se réaliser elle-même.

L'idéal moral est l'unité d'une société de personnes aimées et aimantes, où chacune tire son être et sa joie du don qu'elle fait d'elle-même à toutes les autres, et par là s'égale aux dimensions même du tout en lequel elle vit et qui vit en elle. Cet idéal de société absolue, d'une communion parfaite, se heurte, dans la réalité, à la nature individuelle des êtres humains. Les individus sont extérieurs les uns aux autres et exclusifs. Les valeurs qui les définissent sont d'ordre biologique. Les sociétés de vivants ne reposent que sur des instincts et la concurrence est leur loi. Entre les animaux, il n'existe pas de véritable communion. Dans une société animale, les individus communiquent entre eux sans le savoir. Cette intégration réciproque de leur être à la collectivité et de la collectivité à leur être, ils ne peuvent en prendre conscience et la récapituler au dedans, puisqu'ils ne sont pas intérieurs à eux-mêmes. Les hommes sont, sous un certain aspect, eux aussi, des vivants ; leurs appétits et leurs instincts se heurtent et se concurrencent. L'unité que la raison veut instaurer dans la concorde et l'amour ne peut s'établir sans une transformation radicale et une négation du caractère exclusif des individus.

Le propre de la raison est de permettre à celui qui la possède de sortir de soi. En s'évadant du point de vue particulier où il se trouve enfermé, il s'élève à une vue

du tout et se situe au dedans de ce tout, à la place exacte que lui assignent sa nature ou son rôle ; le propre de la raison est de comprendre que l'individualité *n'est qu'un point de vue* et par là de la dépasser en la niant partiellement. Une société humaine, fondée sur la raison, devra donc d'abord opérer cette *mise à leur place* des individualités. La société humaine repose sur une inhibition des valeurs biologiques.

La justice naît dès qu'entrent en contact l'idéal moral de sociabilité parfaite où l'unité est obtenue par l'amour et un monde d'individualités exclusives, en lutte les unes contre les autres. La justice est ce que devait donner la rencontre de l'idéal moral et des valeurs biologiques.

On trouve des vues analogues, sur lesquelles nous aimons nous appuyer, chez M. Gurvitch. Pour ce philosophe, la synthèse de l'universalisme et de l'individualisme n'est pas faite dans la réalité. La société empirique est toute remplie de conflits et de heurts ; il faudra donc essayer de concilier les valeurs personnelles et les valeurs transpersonnelles. Cette conciliation *a priori*, c'est la justice ; et le droit est un effort en vue de réaliser la justice.

L'idéal moral, pour M. Gurvitch, n'est concevable qu'en termes d'action. Il appartient à l'ordre intuitif et non à l'ordre logique ; il « n'est accessible que par l'action, par une intuition volitive, consistant dans la participation au flot transpersonnel de l'activité créatrice pure »<sup>1</sup>. Les prescriptions de l'idéal moral sont strictement individuelles et concrètes ; il exige de chaque individu, de chaque groupe, de chaque totalité, « qu'ils agissent d'une façon dissemblable à celle de tous les autres, en

1. G. GURVITCH, *L'Idée de droit social*, p. 100.

tant qu'éléments insubstituables et uniques du flot de l'activité créatrice »<sup>1</sup>. L'idéal moral implique une harmonie parfaite entre valeurs personnelles et valeurs transpersonnelles, mais dans la réalité, les valeurs, lorsqu'elles sont incarnées, « se combattent ardemment ». C'est cette désharmonie qui pose le problème de la justice. La justice suppose l'imperfection humaine, sa tâche est de concilier *au préalable* les conflits réels qui se produisent entre ces valeurs. La justice n'est pas un idéal ; elle est un moyen pour l'idéal moral. Elle est « une condition absolument nécessaire et donnée *a priori* pour la réalisation de l'idéal moral »<sup>2</sup>. « La justice suit l'idéal moral ; elle est son ambiance nécessaire ; elle brille de sa lumière par réverbération ; elle l'entoure comme une enveloppe *a priorique* dont l'abri seul permet à l'idéal moral de déployer ses riches et complexes tissus d'éléments d'individualité concrète »<sup>3</sup>.

Abri, moyen, garantie, enveloppe, la justice est la *logicisation* de l'idéal moral. Celui-ci est irrationnel, c'est-à-dire alogique. La justice est un intermédiaire entre l'idéal moral et les catégories logiques ; elle est plus universelle que l'idéal moral, elle est plus concrète que les catégories logiques, c'est, dit M. Gurvitch, un universel-concret. La justice est un effort pour logiciser l'idéal, c'est-à-dire pour le réduire à un aspect quantitatif ; pour cela, elle généralise ; à l'inspiration ou au précepte individuels se substitue la règle générale ; — aux sujets non comparables, les types communs ; — au mouvement créateur, une certaine stabilité schématique ; à l'ensemble

1. *Ibid.*, p. 100.

2. *Ibid.*, p. 99.

3. *Ibid.*, p. 99.

qualitatif, un élément quantitatif. La justice met donc au service de l'idéal moral une méthode de généralisation, de quantification et de stabilisation qui va lui permettre de s'incarner. C'est précisément par cette logiciation de l'idéal moral que la justice crée la sécurité et l'ordre social<sup>1</sup>.

Quant à la synthèse de l'universalisme et de l'individualisme, elle ne trouvera son expression adéquate ni dans l'égalité commutative exigée par l'individualisme, ni dans l'égalité distributive réclamée par l'universalisme, mais « uniquement dans un équilibre mouvant entre ces deux principes qui s'interpénètrent réciproquement »<sup>2</sup>.

Ainsi que nous l'avons déjà dit, nous nous demandons comment il faut concevoir l'unité du nous. A définir la synthèse par la participation à un flot superconscient de création pure, nous redouterions de glisser dans une sorte de monisme du nous qui serait encore une vue conceptuelle et objective. Le véritable *nous* ne peut se saisir que si l'on se met au point de vue réflexif. Nous savons bien — et par là M. Gurvitch répond peut-être à notre difficulté — qu'il s'agit d'une fusion partielle, d'une fusion *de perspectives réciproques*, que le nous est constitué par des personnes insubstituables, définies chacune par des valeurs individuelles et une vocation propre. Mais le nous véritable est-il fait de la participation à une conscience collective ? D'autre part, il est vrai que, dans cette doctrine, la diversité des êtres et la richesse de cette

1. Quant au droit, il faut le définir comme un essai pour réaliser la justice ; a règle de droit a des caractères précis et déterminés, elle est rigide, elle détermine à la fois un devoir et une attribution.

2. *Ibid.*, p. 101.

diversité sont fortement soulignées ; elles le sont même à un tel point qu'on arrive à se demander si l'universel n'y est pas trop méconnu et comment peut se fonder la *réciprocité* du nous.

Que l'idéal moral soit alogique, on peut l'admettre ; mais pourquoi le dire irrationnel ? L'entendement est-il donc toute la raison <sup>1</sup> ? En tout cas, cette méconnaissance de l'universel, cette conception de l'esprit comme un foyer aux rayons divergents, font de la justice un ordre qui s'impose à l'idéal moral en quelque sorte du dehors. La justice n'est pas produite par l'idéal.

Pour nous, le vrai nom de l'idéal moral, c'est l'Amour ou la Charité. Il n'est pas une synthèse, il est le *nous* idéal, où les personnes constituent une société d'union et de réciprocité parfaites. Quant à l'idée que la justice est la logicisation de l'idéal moral, nous la croyons très heureuse, à condition toutefois que l'on veuille bien admettre que ce *logos* est engendré par l'amour même. Et c'est le rôle de la justice, tel que nous le comprenons, que nous voudrions expliquer maintenant.

La justice est d'abord l'inhibition des valeurs biologiques, c'est son premier aspect ; elle est aussi, et par le fait même, constitution de l'autre en tant qu'autre, de l'autre que je dois respecter. La justice est l'organisation

1. Dans le compte-rendu qu'il a fait d'un livre récent de M. Gurvitch, *Morale théorique et science des mœurs*, M. Aillet insiste sur cette méconnaissance de l'universel. « La psychologie des valeurs de M. Gurvitch, comme celle de Scheler, nous semblent au fond avoir encore beaucoup trop retenu des leçons de Ribot, qu'elles ont pourtant — et de loin — dépassées. Plus profondes et plus sûres nous semblent celles de Lagneau : la valeur est un acte de pensée, une position d'absolu ». (*Archives de philosophie du droit et de sociologie juridique*, 1937, n° 34, p. 50). Et M. Aillet de noter : Sans le contrôle de l'intelligence critique et d'une volonté d'universalité rationnelle, des « vocations » dressées d'abord contre la loi, et qui se contentent, pour tromper notre indéfectible besoin d'universel, de « s'affirmer comme élément insubstituable dans le flot transpersonnel de la création », quelle belle formule pour Nietzsche — ou pour Hitler ? » (p. 33, note).

de ce que nous avons appelé *l'espace social*, c'est-à-dire l'organisation de l'extériorité des personnes humaines, afin que puissent se développer entre elles des relations autres que biologiques, des relations spirituelles.

Le rôle de la justice est celui d'un médiateur ; elle est le moyen par lequel l'opposition d'exclusion des vivants va être transformée en union de société ; mais la justice, à elle toute seule, ne constitue pas cette union nouvelle, elle en permet la réalisation simplement.

Un médiateur a pour rôle d'unir des réalités qui, par nature, sont trop éloignées et trop différentes pour entrer d'elles-mêmes en contact. Le médiateur est l'organe par lequel la réalité inférieure se prête à la réalité supérieure qui veut la transformer. Aussi participe-t-il aux deux natures ; il est essentiellement ambigu. Nous retrouverons donc dans la justice, si vraiment sa nature est d'être médiatrice, quelque chose de l'opposition biologique, du caractère exclusif des individus et aussi quelque chose qui annonce, prépare, symbolise l'union et le don réciproque qu'est l'amour.

L'amour produit la justice pour se réaliser lui-même, ou mieux pour réaliser ce qu'il peut de lui-même, dans un univers d'individualités opposées et exclusives. Mais la justice est appelée à disparaître ; nous devons la dépasser ; le médiateur n'a qu'un temps.

Nous avons montré, dans une autre étude, que le geste (ne fût-il qu'intentionnel) était présent dans tout acte de conscience à titre de médiateur. C'est lui qui opère la médiation entre le sensible et l'intelligible, entre l'intention et sa représentation. Pareillement, la justice est médiatrice entre l'égoïsme biologique et la charité, entre le règne de la vitalité où les êtres s'opposent et poursuivent des intérêts exclusifs les uns des autres et le règne

de l'union où les êtres s'assistent, s'entr'aident et se dévouent les uns pour les autres. De même que Biran distingue trois vies : vie animale, vie humaine et vie de l'esprit, la seconde étant caractérisée par l'effort, de même on pourrait d'un point de vue moral et social distinguer la vie animale, où l'égoïsme biologique, les appétits individuels dominant (même lorsqu'ils semblent orientés vers les autres comme l'amour maternel des animaux) ; — la vie de l'esprit où les êtres sont unis par l'amour et ne forment vraiment qu'un tout ; — et, entre les deux, la vie, humaine, faite d'oppositions surmontées, de conflits résolus, de respect des droits, d'équilibre, bref, caractérisée par la justice. Effort gestuel et justice sont tous deux des médiateurs, l'un entre l'esprit et la sensibilité, l'autre entre l'idéal d'union et la vie sociale empirique.

L'analogie est intéressante à creuser. Dans l'effort gestuel, l'homme croit s'affirmer et saisir sa personnalité, c'est un leurre ; l'effort n'aboutit qu'à un moi objectivé. De même dans l'acte de justice, le moi s'affirme dans ses droits ; il pense se constituer alors comme personne spirituelle ; ce n'est qu'à moitié vrai ; l'être que la justice pose est un être *exclusif* et *autre*, qui ne s'unit pas vraiment au Tout ; ce n'est qu'un moi objectivé et appartenant à la nature. Comme le moi de l'effort, le moi de la justice est *pure forme de position d'une personnalité*, mais il reste à lui conférer une signification pour qu'il soit pleinement.

De même que le geste est forme d'opposition et qu'il sert à unir en même temps qu'il exclut, de même la justice unit et sépare. L'effort est créateur de l'espace, parce qu'il est spatialisant. La justice, également, est créatrice d'un espace social où les différents êtres, partiellement exclusifs entre eux, cherchent à se mettre en équilibre les uns avec les autres.

Comme l'effort gestuel représente une spatialisation de la connaissance, la justice est une spatialisation de la vie sociale. Elle n'est pas l'équilibre d'êtres spatialisés<sup>1</sup>. Elle est produite par l'amour. Et ce rattachement de la justice à l'amour a une double conséquence : d'une part, la justice devient dynamique, elle peut se réfléchir et progresser ; d'autre part, si la communauté humaine n'est pas une communauté d'êtres spatialisés et exclusifs les uns des autres *de par leur être même*, si la spatialisation ne tient qu'à une condition qui d'une certaine façon est accidentelle, nous pouvons concevoir une communauté du *nous* où cette spatialisation disparaîtrait.

Le rôle de médiateur de la justice explique sa nature, et l'ambiguïté de cette nature permet de résoudre plusieurs difficultés. C'est ainsi que la justice paraît tantôt négative, tantôt positive. Pour d'aucuns la justice essentiellement défend ; ne pas faire tort, c'est à ce précepte négatif qu'elle se réduit ; tout ce qui est positif ressortit à l'amour. Pour d'autres, au contraire, la justice comprend des commandements positifs, elle nous incite à promouvoir le perfectionnement de l'organisation sociale. En fait, la justice est *indivisiblement* positive et négative, et cela par nature à cause de son caractère de médiatrice. Négative, elle l'est d'abord, parce qu'elle est essentiellement arrêt des appétits égoïstes et des tendances biologiques, elle consistera avant tout à ne pas faire tort, à respecter autrui. Mais elle est aussi positive, parce que, organe de l'amour, instrument de sa réalisation, elle ne progresse, elle n'existe

1. A concevoir les choses ainsi il y a, nous semble-t-il, sur le plan pratique le même avantage que sur le plan théorique. Nous avons essayé de montrer (*Conscience et Mouvement*, p. 460), que nous connaissions non pas *du spatialisé*, mais *en spatialisant*, ce qui a pour effet de libérer la connaissance d'une finalité purement matérielle et de rétablir, au cœur du concept, le jeu de la réflexion.

même devant la raison que pour le promouvoir et organiser les conditions favorables à son apparition.

On conçoit aussi les rapports de la charité et de la justice comme ceux d'un principe d'impulsion à la règle qui lui impose un ordre : la charité constitue une puissance affective nécessaire pour donner l'impulsion à la vie morale ; seulement cette impulsion n'a pas sa règle en elle-même, elle a besoin que la justice lui en apporte une. La charité-sentiment est limitée, orientée, mesurée par la justice-raison.

Il y aurait, là, une profonde méconnaissance de la charité et de son rôle, si l'on voulait faire entendre que la charité n'est qu'un moyen, et la justice la fin, alors que c'est l'inverse. D'autre part nous savons que la charité est, plus encore que la justice, rationnelle. Mais cette conception souligne avec intérêt qu'il ne faut pas distinguer justice et charité comme constituant deux domaines du devoir ; en fait, ce sont deux aspects ou deux dimensions de l'acte moral : celui-ci est indivisiblement justice et charité.

Par conséquent, si elles ne doivent pas être confondues, il ne faut pas les séparer et c'est, précisément quand on ne les sépare pas, que l'on peut comprendre la nature et les rapports de ces deux vertus. On les définit d'habitude chacune à part et pour elle-même ; il faut, encore, croyons-nous, renoncer à cette manière de faire et les définir l'une avec l'autre. Car il y a, entre elles, une relation, et la vie morale tout entière tient dans cette relation. Nous avons assez montré que la justice n'était qu'égoïsme sans l'amour, il nous faut montrer maintenant que la charité n'est pas elle-même, sans justice.

Et d'abord, que la charité vraie veuille nécessairement

le règne de la justice, c'est évident, puisque la justice est la base nécessaire de la vie sociale où l'ordre doit régner, où chacun doit disposer de soi et s'appartenir. La justice c'est l'établissement des droits, l'organisation d'un espace social où l'individualité d'autrui ne se trouve pas trop comprimée par celle des autres. Il y a là un ensemble de conditions élémentaires à la vie de société humaine qu'il faut tout d'abord assurer avant de penser à faire plus. La vie sociale ne peut faire disparaître les individualités, il faut en assurer l'harmonieuse coexistence. Une vie de concorde ne pourra naître qu'à cette condition ; qui veut être charitable devra avant tout être juste. C'est une absurdité que de vouloir être charitable quand on n'est pas juste.

Mais, entre la charité et la justice, il y a un rapport plus profond. La charité enveloppe la justice, elle la contient comme son expression première et comme un moment essentiel. L'amour de charité ne s'attache pas à ce qu'il aime comme à une chose, il ne veut pas lui imposer une certaine nature. L'homme qui aime vraiment s'attache, dans l'aimé, à ce qui est le plus intime, à la personne même dans sa singularité ; cette personne singulière, ce moi a, à ses yeux, une valeur infinie. Aimer c'est s'intéresser à ce que l'autre est à la première personne et dans son *pour soi*, c'est s'efforcer de le constituer dans son intimité, c'est le vouloir comme liberté et principe d'initiative. C'est pourquoi l'objection d'intolérance et de tyrannie, si fréquemment faite à la charité, ne peut s'adresser qu'à une charité mal entendue et mal pratiquée. Qui aime vraiment veut l'autre en tant que sujet et s'efforce de le constituer comme tel.

Or l'aimé ne sera ainsi aimé que dans la mesure où la charité aura su le constituer d'abord comme autre. Il y

a dans la charité un double mouvement. La charité est union des moi dans un acte de société parfaite où les êtres se donnent l'un à l'autre. Or pour que ce don puisse être fait, il faut que l'autre soit constitué comme autre, afin qu'il s'appartienne et puisse se donner soi-même, car l'important n'est pas d'être donné, mais de se donner.

L'amour ou la charité s'efforce de substituer à l'ordre des *lui* l'ordre des *toi* et des *moi*, de façon à créer un véritable *nous*. Et la chose n'est possible que si les êtres sont d'abord posés comme des *lui*, car le *nous* n'est pas une chose, mais une relation que nous devons sans cesse affirmer. Le *nous* n'est pas constitué, il est essentiellement et toujours constituant, et pour que le *nous* soit ainsi créé, il faut que ses membres soient d'abord et sous un certain aspect d'eux-mêmes *autres*. Charité et justice sont les deux dimensions indivisibles de l'acte moral ; elles constituent une double pulsation par laquelle la conscience humaine vit dans l'espace et le temps. On dit que la justice est le jugement rationnel qui vient régler et mesurer les élans aveugles de la charité ; et l'on tend ainsi à mettre au premier plan la justice. Mais la justice est issue de la charité, et, si elle constitue un ensemble de règles, ce sont des règles que la charité a, pour ainsi dire, déposées. D'où pourrait venir une règle extérieure qui s'imposerait à l'amour, puisque l'amour est le Bien tout entier et la substance de l'être. Pour se régler, la charité n'a qu'à être vraiment elle-même. Et elle le sera en créant une communauté plus une, plus ample, plus ouverte et aussi plus féconde et plus enrichissante pour ses membres. Il ne faut pas se représenter la justice et la charité comme deux courants d'origine différente qui se mêleraient et combinerait leurs actions. La justice est l'ensemble des règles que la charité a inventées pour s'assurer et

s'établir parmi les hommes d'une façon durable. Ces règles sont un cran d'arrêt et un parapet ; elles représentent un certain état d'unité et d'harmonie au-dessous duquel une société n'accepte pas de descendre <sup>1</sup>.

On peut comparer les rapports de la justice et de la charité aux rapports de l'intuition et du discours. A l'intuition et au discours ne correspondent pas deux espèces de connaissances différentes ; intuition et discours expriment une corrélation essentielle qui définit le genre de la connaissance humaine. L'intuition fait toute la valeur du discours, et un discours qui n'est plus vivifié par l'intuition n'est qu'un assemblage de mots sans lien, une poussière qui se disperse. L'intuition de son côté a besoin du discours pour s'analyser, se détailler, s'opposer à soi-même, et, par là, prendre conscience de soi. De même la justice sans l'amour n'est qu'un équilibre de forces, équilibre réalisé lui-même par la force ou au mieux par l'intérêt. Mais l'amour a besoin de la justice, car il lui faut constituer des êtres qui soient à eux-mêmes afin qu'ils puissent se donner et constituer un nous.

La comparaison que nous utilisons est à creuser : le discours est l'intuition composant avec la multiplicité de la durée et de l'espace ; la justice est la charité composant avec la multiplicité des individus. Le discours analyse l'intuition et introduit en elle l'extériorité, par là, il lui permet de se formuler et de se démontrer ; de même la justice permet de formuler des règles objectives, dont on peut exiger l'application. Le rôle de l'intuition est tou-

1. Cette idée permet de répondre à certaines questions pratiques comme celles-ci : tel devoir est-il un devoir de justice ou de charité ? Si les deux vertus sont de même souche, la question n'offre rien d'angoissant. Elle n'est d'autre part guère soluble, à moins que, par justice, on entende la justice constituée soit par les règles juridiques en un endroit et à une époque donnés, soit par la coutume et l'opinion.

jours de lutter contre le discours, d'abord de le dominer, de l'organiser, puis ensuite de le nier. Tout de même la charité doit lutter contre la justice dont elle se sert, elle doit incessamment l'aménager, puis la dépasser, l'élargir et la dépasser encore ; elle doit tendre à la nier, mais parce qu'elle l'a absorbée.

En résumé, l'amour veut l'unité du *nous*. Il aménage la justice, afin de réaliser un arrêt des forces instinctives ; il pose, les unes en face des autres, les individualités humaines, les équilibre, les définit comme autres et égales, et leur attribue des droits. Par là, se définit *l'espace social* où ces individualités peuvent déployer librement leurs activités à la fois concurrentes et solidaires. Puis, l'amour, désireux toujours d'unir par le dedans et de constituer une société de concorde et d'amitié, s'efforce d'organiser toujours mieux cet espace social, d'assurer la coexistence pacifique et harmonieuse des individualités ; enfin et surtout il montre, dans ces individualités, des *toi* avec lesquels l'intimité est possible, il nous suggère d'atténuer et d'effacer notre individualité, de la nier plus ou moins, et, à la limite et au besoin, de la nier tout à fait. Cette charité qui nie toute individualité coïncide avec l'évasion hors du temps et de l'espace ; par elle nous sacrifions notre vie. De même que l'intuition ne peut transcender tout discours, de même la charité ne peut se réaliser pleinement, sans dissoudre l'individualité.

## II

Le cadre de notre étude ne comporte pas une analyse, qui d'ailleurs serait infinie, des réalisations concrètes du *nous*, par la médiation de la justice ; nous voudrions simplement amorcer quelques réflexions à leur endroit.

De cette société absolue que l'amour rêve et qui est l'intelligibilité même, nous n'avons aucun modèle puisque toujours nous sommes engagés dans l'individualité. Aussi tout groupement humain repose sur une base de justice ; même lorsque les obligations de justice y sont peu apparentes, elles existent toujours. Nos associations, dans *l'état de guerre* qu'est notre état social, sont des sociétés de justice.

La grande difficulté que la justice rencontre dans son établissement tient aux deux tâches antinomiques qu'elle doit remplir. Nous avons vu que l'amour réalisait l'unité parfaite d'êtres posés, comme des *toi*, dans leur parfaite singularité : la personne dans son être propre, d'une part, et le tout un, d'autre part, y sont affirmés indivisiblement. Sur le plan de la justice, ces deux aspects du *nous* se dissocient et s'opposent, en même temps qu'apparaît l'individualité des êtres qui s'associent. La justice se dédouble en justice distributive ou sociale et justice commutative ou individuelle. Par la première, la justice organise des totalités ; par la seconde, la justice affirme les personnalités. Organiser une totalité, c'est toujours plus ou moins lui subordonner ses membres ; affirmer les personnalités, c'est garantir également leur initiative et leur autonomie, c'est faciliter leur épanouissement.

Telles sont les deux dimensions de *l'espace social*. Et si ces deux fonctions se contrarient, c'est parce que les hommes sont exclusifs les uns des autres. Leurs intérêts s'opposent, leurs fonctions sont extérieures. L'activité de chacun se monnaie en des rôles divers ; les échanges et les rapports sociaux *engagent* chacun de nous successivement par des côtés limités de son être, et l'intégration de toutes ces données dans une œuvre collective ne peut se faire qu'au moyen d'une contrainte partielle.

Toute la question sociale tient dans l'opposition qu'il y a entre les deux tâches de la justice : organiser des totalités, affirmer les personnes. Et cette opposition s'accuse à proportion que les êtres groupés sont pris, dans un groupement, comme plus extérieurs les uns aux autres, par un aspect plus étroit de leur être total.

Si l'idéal moral est rebelle à l'incarnation, c'est à cause de cette nécessité où est l'homme de s'extérioriser dans l'action. Il n'y a de rapports juridiques que dans une communauté *active*, au dire de M. Gurvitch <sup>1</sup>, c'est-à-dire entre des hommes associés sur le plan de l'action, en vue d'une œuvre à faire. Ne pourrait-on pas par là rejoindre l'idée de Bergson pour qui les catégories de l'action sont précisément les catégories *chosistes* de quantification, de généralisation et de stabilisation ? Les rapports de société doivent se logiciser dès que la sociabilité tend à faire agir les hommes en vue d'une œuvre, parce que, pour ordonner leurs actions mutuelles, il faut les considérer du dehors. Dès qu'il s'agit d'établir entre les hommes une action transitive et une action qui s'insère parmi celles des choses, on est obligé de les considérer comme des objets. Ce sera au contraire en intériorisant cette action, en la ramenant à un rapport vraiment immanent, en constituant une communauté où la relation sociale a sa finalité immédiate, non en dehors d'elle, mais en elle-même, que l'on dépassera le plan où la justice est nécessaire. Et lorsque les hommes sont engagés, dans le *nous*, par une plus grande partie d'eux-mêmes, en leur totalité et leur profondeur, nous voyons les deux tâches de la justice se rapprocher et tendre à se confondre ; la justice résorbe sa contradiction, quand l'amour apparaît qui

<sup>1</sup>. *L'idée de droit social*, p. 18, 146, 148.

surmonte l'extériorité individuelle. Si, alors, dans les communautés plus intimes, par exemple dans la famille, la justice apparaît peu, c'est parce que l'amour y est naturellement plus abondant. Cependant, si l'amour éclipse la justice, comme le soleil fait les étoiles, c'est parce qu'il l'a, pour ainsi dire, dépassée et consommée. Mais elle est présente, et dans ce qu'inspire l'amour, on doit la retrouver comme le dessin virtuel de ce qui ne doit pas être transgressé.

De ce *nous* parfait, absolument indivisé, en qui l'unité et l'affirmation du moi et du toi sont rigoureusement identiques, l'image la plus approchée nous est fournie par le couple conjugal où l'amour réalise aussi complètement qu'il est possible à des êtres de chair et de sang la transformation du *lui* en *toi*.

Proudhon voulait que le couple conjugal soit l'organe de la justice. La justice est pour lui raison et réciprocité des personnes ; et cette réciprocité et ce respect des personnes sont une relation primitive qui n'est pas postérieure aux termes qu'elle unit. Pour Proudhon, l'être est mutuelliste. Or le corps où s'incarne cette relation fondamentale, c'est le couple conjugal ; le couple conjugal est à la raison collective ce que le corps est à la raison individuelle.

Ce que Proudhon dit de la justice, nous le dirions plus volontiers de l'amour. La relation primitive qui définit l'être est bien le *nous*, mais le *nous* réalisé par des personnes qui auraient dépouillé toute individualité. Ce *nous* qui crée les personnes distinctes, en même temps qu'il les unit, n'est pas concevable d'un point de vue objectif ; mais la conscience, si elle veut se saisir dans l'acte même de sa position, sentira qu'elle n'est moi qu'en

étant moi pour toi. Le couple conjugal est l'instrument premier et comme le corps empirique de cette conscience du *nous*. En lui vraiment se réalise le deux en un.

Et cet aspect du couple conjugal s'accuse encore si nous voyons en lui le fondement de la famille. Le *nous* devient fécond et créateur ; de nouveaux *toi* sont suscités, et l'enfantement se prolonge dans l'éducation qui est par excellence œuvre d'amour, puisqu'elle consiste non pas à façonner une nature, comme en un dressage, mais à susciter un sujet existant par soi, sentant et pensant à la première personne.

Mais le couple conjugal reste une individualité et la famille qu'il fonde a été dénoncée parfois avec violence comme un centre d'égoïsme. Que peut faire l'homme obligé de vivre et d'agir dans le cadre de sociétés closes et exclusives ? Si la charité, perfection de l'amour, est toujours négation de l'individualité, comment l'homme doit-il agir, puisqu'il ne peut s'évader de l'individualité ? Si l'homme est toujours enfermé dans l'individualité de son organisme ou de son groupe, quelle idée concrète peut-il se faire du tout de l'humanité ? Car, nous l'avons vu, s'il veut être moral, s'il veut se poser dans l'être et rendre tout intelligible, il faut que, dans chacun de ses actes, soit présente l'idée du tout de l'humanité et du tout de l'esprit, de la société unique. De même que nous ne situons quelque chose dans l'espace qu'en ayant, au moins implicitement, dans l'esprit l'idée de la totalité de l'espace, de même l'homme ne se situe intelligiblement dans l'univers qu'en posant, dans chacun de ses actes, ce tout de l'esprit.

Or l'homme ne peut pas, normalement, aimer l'humanité entière ; cela n'est possible qu'abstraitement et ver-

balement. Toujours l'homme sera attaché à quelque individualité, groupe familial, professionnel, national, et son action aura toujours, comme terme concret, la vie et le bien de ce groupement. Toujours il devra travailler à la constitution de totalités restreintes à l'intérieur desquelles régneront l'amour, l'amitié ou du moins la concorde. Ne peut-il alors aimer le tout de l'humanité ? Si, car il y a deux façons d'aimer. Quel que soit l'objet que nous aimons, personne ou groupement, nous pouvons toujours l'aimer en individu ou en personne. Nous pouvons aimer un être, notre famille ou notre patrie dans ce qu'ils ont d'exclusif des autres, et nous servir d'eux pour accroître notre propre individualité ; cet amour et le dévouement aux collectivités qu'il peut nous inspirer ne doivent duper personne, ce n'est qu'un égoïsme agrandi. Mais si nous aimons, dans notre famille ou dans notre patrie par exemple, et si nous cultivons en elles ce en quoi elles collaborent au bien général et à la prospérité du tout, notre amour n'est pas égoïste.

Au fond, l'option fondamentale, qui nous fait être ou ne pas être, porte beaucoup moins sur des *objets* à aimer ou à détester que sur la *façon d'aimer* ce que nous aimons. Nous ne pouvons pas ne pas aimer ; l'amour, c'est-à-dire l'ordination à *l'autre*, est constitutif de notre être. On referait assez bien sur les idées d'amour et de haine l'analyse que Bergson a faite sur les idées d'être et de néant, d'ordre et de désordre. Il n'y a pas d'être de la haine. Nous aimons toujours, mais nous pouvons aimer mal, c'est-à-dire insuffisamment.

La conscience charitable est toujours travaillée par un double effort et cette dualité est précisément en elle la marque de son inachèvement et de l'opposition secrète

qu'à tout moment la justice y dessine et que l'amour tend à surmonter. D'abord, elle tend à construire des totalités, c'est-à-dire des individualités toujours plus *unes* où les activités multiples concourent au bien de l'ensemble ; mais elle veut ensuite que dans ces totalités les rapports sociaux soient aménagés d'une façon toujours plus favorable à l'épanouissement des personnes. Et cette dernière préoccupation la conduit à nier autant que possible le caractère *individuel* de ces totalités, c'est-à-dire non pas leur être, mais ce qu'il a d'exclusif. L'amour ne peut se limiter. Il ne s'attache à une totalité restreinte que dans la mesure où cette totalité restreinte participe à la réalisation du tout de l'Être.

L'amour consiste surtout à nier l'individualité. L'amour est ; nous n'avons pas à le produire, c'est lui qui nous produit. Nous avons à accepter d'être et à entrer dans l'Amour, et pour cela à dépouiller ce que nous avons d'exclusif des autres, c'est-à-dire notre non-être ; « On ne peut entrer que nu dans les conseils de l'Amour » <sup>1</sup>. Que l'amour soit négateur de l'individualité, c'est ce qui apparaît dans le pardon. Pardonner consiste, parfois, à ne pas exiger ce que le droit autorise à réclamer ou à imposer, et, en tous les cas, à détruire en soi ce que l'offense aurait pu y produire de ressentiment et d'opposition. On peut juger de ce point de vue la doctrine de la non-résistance au mal. La non-résistance au mal ne se comprend pas, évidemment, dans les cas où elle lèse les intérêts d'autrui ; la non-résistance au mal n'est louable que lorsque ce qui résisterait, en moi, c'est mon seul égoïsme. Si mon égoïsme doit s'incliner devant l'égoïsme d'autrui, c'est parce que c'est mon seul moyen de le nier.

1. P. CLAUDEL, *La Messe là-bas*, 13<sup>e</sup> éd., Paris, 1936, p. 20.

Par ce moyen, je montre à celui qui m'a offensé que je mets, au-dessus de tout, l'union ; je brise toute exclusion entre lui et moi ; et je recrée le *nous*, en m'adressant à ce qui en lui est plus profond que l'être méchant qui m'a offensé, au toi.

De la réalité de la société parfaite et du *nous* absolu, nous ne pouvons avoir qu'une espérance. Mais cette espérance, d'une part, est exigence d'intelligibilité et, d'autre part, n'a rien qui puisse scandaliser notre entendement, si nous ne concevons plus la participation à l'Un d'une façon objective. Si l'*Un* n'est pas un à la manière d'un objet mais à la manière d'une relation, si nous reconnaissons que l'être même de notre conscience, c'est le *nous*, où chacun n'est plus un *lui* mais un *toi*, si nous admettons que l'Etre est Société, la conception d'une existence personnelle après la mort des individualités offrira peut-être moins de difficultés.

L'idée d'immortalité apparaît parfois comme contradictoire ; car elle semble impliquer que la *chose* que nous sommes continue à vivre après la mort et qu'on peut concevoir une substance qui, passant du temps à l'éternité, se trouve, pour ainsi dire, dans son élément, aussi bien dans le temps que hors du temps<sup>1</sup>. Pour notre compte, en effet, nous ne trouvons pas bien heureuse cette métaphore d'un passage du temps à l'éternité. Car nous ne sommes pas dans le temps comme un coureur se déplace le long d'une piste. C'est bien plutôt le temps qui est en nous, la piste nous est intérieure et le trajet s'effectue de moi à moi, de ce que je veux être à ce que je réalise.

1. « Pour moi, l'éternité spinoziste se caractérise explicitement par son opposition à l'immortalité, dont la notion apparaît contradictoire, parce qu'elle prend des éléments donnés avec le temps et à travers le temps, et les projette brusquement et violemment hors du temps » (L. BRUNSCHVICG, in *B. S. fr. Ph.*, 1923, p. 161).

Nous sommes dans le temps et le temps est en nous, cette double vérité exprime que le temps est une relation constitutive de la conscience humaine ; et ce caractère temporel est celui d'êtres qui ne *sont* pas, mais qui ont à se faire et à opter incessamment sur eux-mêmes. *La théorie motrice de la conscience* nous montre que le moment présent est défini par l'accomplissement des gestes par lesquels notre intention s'affirme dans l'acte même où elle ne peut se joindre, et par lesquels elle ne produit alors qu'un système de signes objectivés. Le temps, l'espace et la conscience gestuelle qui est leur synthèse ne sont en moi que mon être virtuel. Le moi de l'effort est exclusif, exclusif de tout, des autres et de soi-même ; et c'est parce qu'il est ainsi exclusif ou individuel qu'il ne peut s'unir au *Tout* que d'une façon symbolique.

Quant à la réalité de cette société idéale, elle est, disions-nous, une exigence d'intelligibilité. Il nous semble impossible de la considérer comme une pure limite. Nous l'avons déjà indiqué, voir dans la société absolue un pur idéal, c'est au fond la considérer comme essentiellement négative. Si le tout n'existe pas avant ses parties et plus qu'elles, il n'y a plus ni tout ni parties et le monde est un rêve qui se dévore lui-même : il est n'importe quoi et n'a pas de sens. Mais l'idée d'une chose ne se prouve pas. La réalité concrète de la société absolue n'est pas à prouver, puisque la société empirique n'est que dans la mesure où elle reflète la société absolue.

D'autre part, nous devons donner un sens au monde : c'est notre devoir. Qu'il y ait dans la démarche qui nous mène jusqu'au bout de la raison une part de liberté, qui le nierait ? L'amour ne contraint pas, et c'est par un acte de liberté que nous nous donnons à l'Amour. Cette immanence de la société absolue à notre conscience est ce qui

donne un sens au sacrifice qu'un homme doit faire parfois de sa vie. Le sacrifice n'a de sens que s'il se passe à l'intérieur de la conscience ; il ne peut pas y avoir de mort de la conscience. On demande à un être humain de comprendre le point de vue des autres, au point de se sacrifier à ce point de vue, au nom de l'unité radicale qui fonde la communauté spirituelle. Il faut, pense M. Brunschvicg, faire appel à la conscience centrale de la monade qui pose la corrélation des points de vue pour expliquer comment autrui, en tant qu'autrui, peut être une fin pour moi à laquelle je doive sacrifier mon point de vue individuel<sup>1</sup>. Ceci est vrai, mais si je me sacrifie, ce n'est pas parce que je conçois un Tout dont je me *vois* comme une partie et que je conçois que, le bien de ce Tout exigeant que je disparaisse, je n'ai qu'à le faire joyeusement. Nous ne croyons pas que ce soit à un *Tout objectif* que nous nous sacrifions ; ce serait nous traiter en choses. C'est bien plutôt au *Tout constitué par les consciences*, à la communauté idéale des *toi* que nous sacrifions notre individualité. Aussi ce sacrifice ne réalise-t-il pas mon absorption, mais mon épanouissement. Il nous paraît difficile de le concevoir autrement. Car ce sacrifice n'a de valeur que parce qu'il est l'acte d'une conscience, ce n'est pas d'être sacrifié qui importe, mais de *se* sacrifier. Par conséquent, n'est-il pas contradictoire de demander à une conscience de trouver la plénitude de son être dans un acte qui consisterait, pour elle, à se nier ? Le sacrifice n'a de valeur que parce qu'il réalise entre les consciences une société parfaite, il serait contradictoire que la conscience en accédant à cette société soit anéantie. Je ne me sacrifie pas aux autres, ce qui n'aurait peut-être pas de sens, car les

1. B. S. *fr. Ph.*, 1928, p. 88-89.

autres ne valent pas plus que moi, mais je me sacrifie au Tout de l'esprit, c'est-à-dire à la Communauté absolue des consciences en niant, autant qu'il est en mon pouvoir, l'individualité qui empêche cette communauté de se réaliser.

Qu'est-ce que le moi ? demandait-on à Maine de Biran. « Je n'ai pu répondre, dit-il, il faut se placer dans le point de vue de la conscience, et, ayant alors présente cette unité qui juge de tous les phénomènes, en restant invariable, on aperçoit le moi, on ne demande plus ce qu'il est ».

Le moi n'est pas un contenu ; à le définir on peut dire ce qu'il *a*, non ce qu'il *est*. Car il est essentiellement présence. Et cette présence se pose dans un acte. L'acte qui constituerait pleinement le moi en achevant son intention est celui qui le rendrait présent au Tout. Nous voulons l'unité, mais nous ne voulons ni l'unité abstraite qui dissout les différences en identifiant, parce qu'elle détruit les êtres, ni l'unité organique qui situe les êtres en les

harmonisant, parce qu'elle les cristallise dans un rôle ou une fonction et méconnaît leur valeur de personnes. Nous voulons une unité productrice des êtres singuliers. Cette unité concrète est identiquement raison et amour. L'être est amour, ou il n'a pas de sens total.

Ce que la raison dégage *a priori* en quelque sorte, la conscience l'a pressenti. Dès qu'elle consent à ne plus se *voir* comme une chose parmi les choses, mais qu'elle cherche à se saisir dans l'acte où elle se pose et se rend présent à l'être, elle comprend que le nous est ce qui l'affirme et la veut comme être singulier. Se comprendre comme créé par un Amour dont son être consiste à ne pas entraver l'expansion, telle est la tâche du moi. De cette communauté parfaite des consciences, qui se réalise par l'élimination de ce que les moi ont d'individuel et d'exclusif, les hommes aperçoivent un reflet encore bien pâle dans l'expérience de l'amour où le nous est saisi comme antérieur au moi et au toi.

Cet approfondissement du *moi* en *nous* paraît découler des principes du biranisme. Celui-ci représente, selon le mot d'un profond historien, « une tentative d'une portée considérable et d'une efficacité réelle pour fonder cette philosophie concrète qui doit être le dernier mot de la philosophie »<sup>1</sup>. C'est aussi à l'établissement de cette philosophie concrète que notre étude voudrait avoir quelque peu contribué. Mais peut-être faut-il, pour achever pleinement ce dessein et pour que tout ce que nous avons dit prenne sa pleine consistance, que l'expérience psychologique et morale, en chacun de nous, se réfléchisse en une expérience plus profonde, l'expérience religieuse, selon ce mot d'un philosophe de notre temps :

1. DELBOS, *La philosophie française*, p. 323.

« L'analyse abstraite, en objectivant le devoir, menace de substituer l'idée pensée du devoir, au mouvement de la conscience qui doit le faire s'épanouir en actions. Il faut, pour y résister, le redresser en le subjectivant. La fonction de la religion est d'inviter à ce redressement, qui est la liberté même » <sup>1</sup>.

*Vu le 11 janvier 1938.*

Le Doyen de la Faculté des Lettres  
de l'Université de Paris,

J. VENDRYÈS

*Vu et permis d'imprimer*

Le Recteur de l'Académie de Paris,

G. ROUSSY

1. René LE SENNE, *Le Devoir*, p. 437.

## TABLE DES CHAPITRES

|          |                                                                          |     |
|----------|--------------------------------------------------------------------------|-----|
| CHAPITRE | I. La conscience morale et le moi. . .                                   | I   |
| —        | II. Controverses et malentendus . . .                                    | 23  |
| —        | III. De la conscience juste à la conscience<br>aimante. . . . .          | 53  |
| —        | IV. L'amour et la raison. . . . .                                        | 73  |
| —        | V. La réalisation de l'amour et la mé-<br>diation de la justice. . . . . | 115 |

M. AUDIN

LYON



